MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81217-3

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

FESTER, RICHARD

TITLE:

ROUSSEAU UND DIE DEUTSCHE...

PLACE:

STUTTGART

DATE:

1890

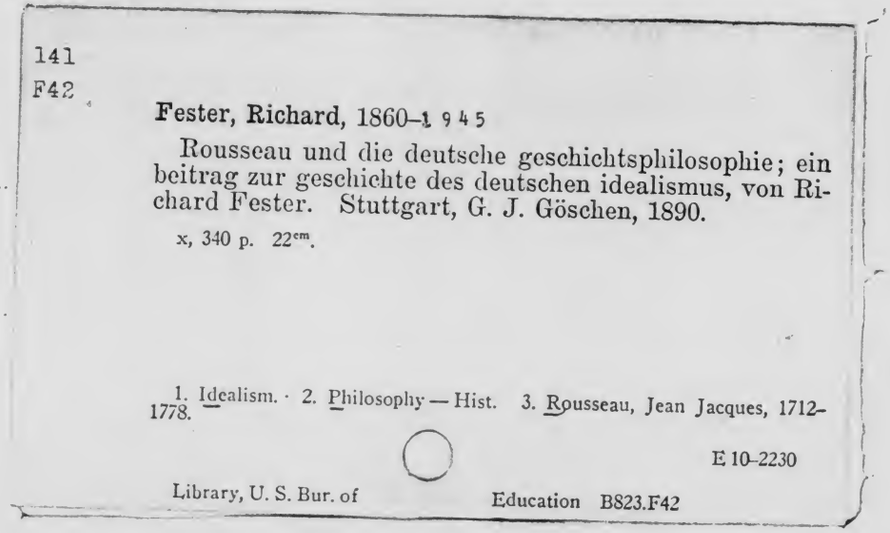
Master Negative #

93-8217-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



141
F42

Fester, Richard, 1860–1945

Rousseau und die deutsche geschichtsphilosophie; ein beitrag zur geschichte des deutschen idealismus, von Richard Fester. Stuttgart, G. J. Göschen, 1890.

x, 340 p. 22cm.

1. Idealism. · 2. Philosophy — Hist. 3. Rousseau, Jean Jacques, 1712–1778.

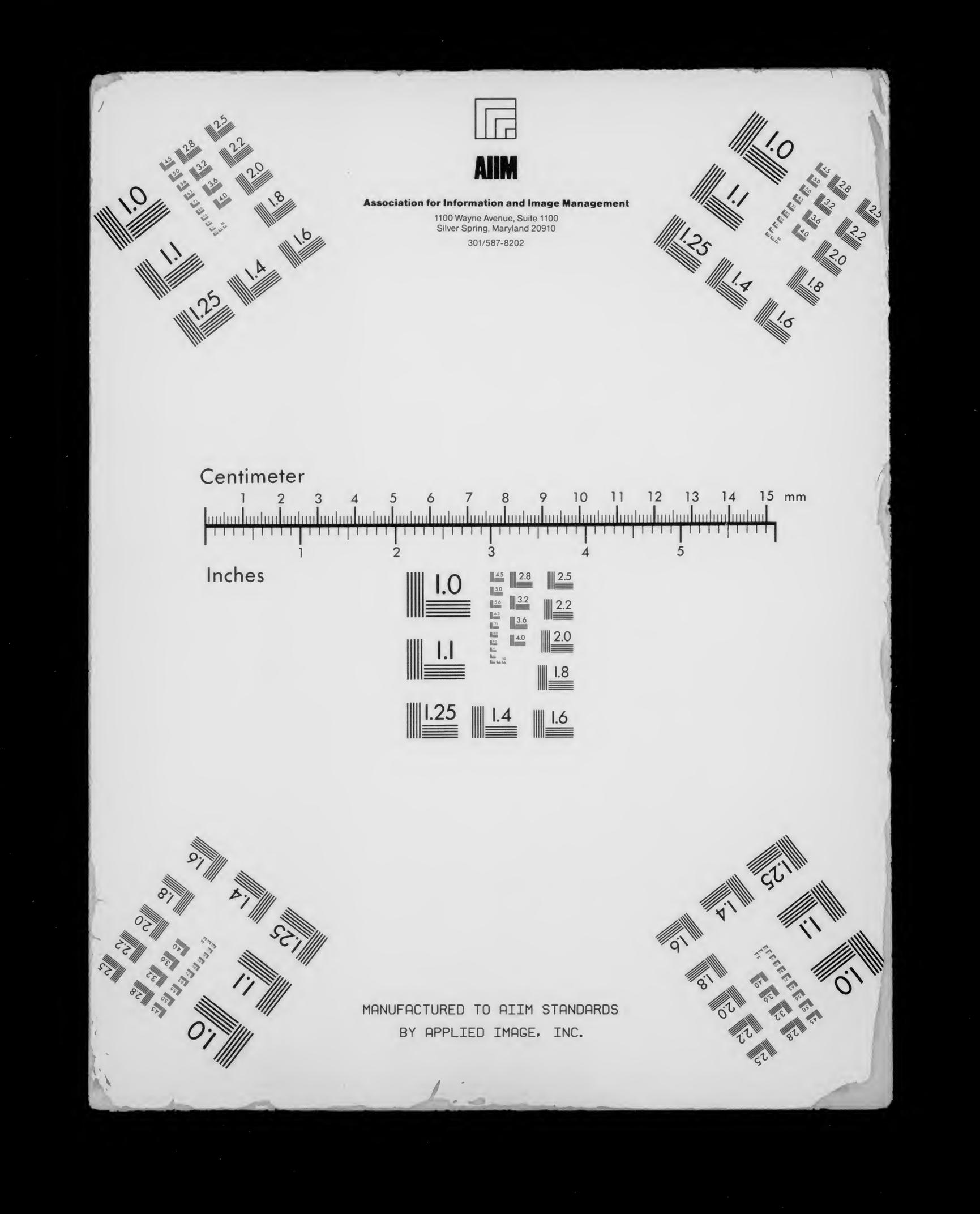
E 10-2230

Library, U. S. Bur. of Education B823.F42

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3-26-93 INITIALS Bill
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

THE LIBRARIES

COLUMBIA UNIVERSITY

GENERAL LIBRARY

Rousseau

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARIES

und

die deutsche Geschichtsphilosophie

Ein Beitrag

zur

Geschichte des deutschen Idealismus

von

Richard Fester

Stuttgart
G. J. Göschen'sche Verlagshandlung
1890

Druck der Hoffmann'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

Herrn Professor W. Windelband

in Straßburg

in

dankbarer Verehrung.

FEB 18 1899 Harrassowitz. 46 b 47

262289

Vorwort.

Die Litteratur über Rousseaus politische, pädagogische und künstlerische Anschauungen möchte heute kaum mehr zu übersehen sein. Dennoch ist meines Wissens noch nie der Versuch gemacht worden, die unhistorische Denkungsart als die Voraussetzung aller Theoreme des Genfer Bürgers in den Mittelpunkt der Betrachtung zu stellen, geschweige denn daß man ihren Einfluß auf die französische und deutsche Litteratur in seiner ganzen Breite untersucht hätte. Gerade die Verachtung des Empirischen in allen die historische Entwicklung des Menschengeschlechts betreffenden Fragen ist es aber, welche Rousseau in der philosophischen Bewegung des Zeitalters der Aufklärung einen besonderen Platz anweist, und welche dann wieder bald stärker, bald schwächer in der idealistischen Philosophie Deutschlands zu Tage getreten ist. Es erschien mir daher von besonderem Interesse, einmal zu untersuchen, wieweit Rousseau die Weltanschauung der deutschen Geschichtsphilosophen beeinflußt hat. Dabei war wohl zu scheiden zwischen unmittelbarer oder mittelbarer Einwirkung und bloß ideeller Verwandtschaft. Auf eine Darlegung der Beziehungen Rousseaus zu der Philosophie der Alten und der Engländer, namentlich zu Plato und Locke, glaubte ich dagegen verzichten zu dürfen, nicht nur wegen des völligen Mangels an genügenden Vorarbeiten, sondern auch darum, weil Rousseau allen Ideen, auch den erborgten, das Gepräge seines Geistes aufgedrückt hat. Nur Eine Ausnahme wurde gemacht, worüber sich der Anhang ausweist. Andrerseits durfte die Darstellung, wenn sie vollständig sein wollte, nicht da abbrechen, wo die Beziehungen Rousseaus

zur deutschen Geschichtsphilosophie immer lockrer werden, und es ergab sich daher als naturgemäßer Abschluß der Sieg der historischen Weltanschauung innerhalb der idealistischen Philosophie. Das Ganze stellt sich somit dar als ein Kapitel aus der Geschichte der geistigen Bewegung, welche das achtzehnte mit dem neunzehnten Jahrhundert verknüpft.

Die erste Anregung zu diesen dem Historiker gewöhnlich fernerliegenden Studien verdanke ich Professor Windelband. Allein ich glaube ihm noch mehr zu verdanken. Auch der Deutsche unsrer Tage empfindet etwas von der Rousseau'schen Sehnsucht nach dem verlorenen Paradiese, wenn er an die Blütezeit des deutschen Idealismus zurückdenkt. Für mich war es daher ein doppelter Gewinn, jener Epoche durch eine Untersuchung ihrer Anschauungen über meine eigne Wissenschaft näher zu treten. Zeigt sich auch gerade hier der Idealismus nicht von seiner besten Seite, so ist es um so bemerkenswerter, daß man sich dessenungeachtet gern in die Weltanschauung desselben versenkt. Der Schlüssel des Geheimnisses aber liegt in den Persönlichkeiten unsrer großen Dichter und Denker, welche uns als ein unerreichbares Ideal männlicher Würde erscheinen.

Zwei kleinere Abschnitte vorliegender Schrift sind schon früher veröffentlicht worden; der Anhang 1887 in Nr. 284 und 285 der Beilage zur Allgemeinen Zeitung und ein Teil von Kapitel 8 in einem Aufsatze über Schopenhauer und die Geschichtswissenschaft 1890 im ersten Hefte der Deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. Beide, namentlich der erste, erscheinen hier durchgesehen und erweitert. Zum Schlusse sei noch ein Versehen berichtigt. Schopenhauers Untersuchung über die Freiheit des menschlichen Willens ist nicht, wie Seite 230 angenommen wird, von der Kopenhagener, sondern von der Drontheimer Akademie preisgekrönt worden.

Karlsruhe im September 1890.

Richard Fester.

Inhalt.

Erstes Kapitel. S. 1—30.

Rousseau. Die beiden Dijoner Preisaufgaben 1—3. Gegensatz zu Voltaire und der Aufklärung 3—5. Philosophische Grundlage seiner Weltanschauung 5—9. Ansicht der Geschichtswissenschaft 10—12. Hypothetische Urgeschichte 13—15. Ursprung der Sprache 16. Einwirkung Salomon Geßners und der Bibel 17—18. Das goldene Zeitalter 19—20. Soziale und politische Entwicklung 21—22. Zweideutige Staatslehre 23—25. Erkenntnis der sittlichen Natur des Staates 25—28. Staatserziehung 28—30.

Zweites Kapitel. S. 31—67.

Rousseau und die deutsche Aufklärung. — Herder. Lessings und Mendelssohns Recensionen 32—34. Lessing 36. Justus Möser 36—38. Wieland 38—40. Isaak Iselin 40—42.

Herders Schwanken zwischen Rousseau und Hume 43—44. Zeit der französischen Reise 45. Urteile aus der Bückeburger und Weimarer Zeit 46—47. Spuren Rousseau'schen Einflusses in den Jugendversuchen 48—50. Verschiedener Ausgangspunkt bei gleichem Resultat 51—52. Die Preisschrift von 1771, 53—54. Frage nach dem Fortschritt der Menschheit 55. „Auch eine Philosophie der Geschichte" 55—58. Die Idee der Humanität 59. Die „Ideen" und die Humanitätsbriefe 60 ff. Das religiöse Wunder der Urgeschichte 61—62. Genetische und organische Erziehung 63—64. Fortschritt und Ziel der Geschichte 65—67.

Drittes Kapitel. S. 68—86.

Kant. Rousseaulektüre 68—69. Freiheitslehre 70 ff. Das radikale Böse 73. Die Bestimmung der Menschen 74—77. Fortschritt zum Bessern

77—80. Gewaltsame Vereinigung der Rousseau'schen Widersprüche 81. Rationalismus in historischen Dingen 81 ff. Latenter Pessimismus des Rousseau-Kantischen Idealismus 85—86.

Viertes Kapitel. S. 87—112.

Schiller. Ästhetische Anregungen 88—89. Die Periode des Don Karlos 90—1. Historische und künstlerische Wahrheit 91—93. Rationalist als Kantianer, nicht als Künstler 94—95. Der künstlerische Imperativ 96—97. Anfang der Geschichte 98—99. Verhältnis zu seinen Vorgängern 99—101. Charakteristik seiner Zeit 101—103. Ästhetische Erziehung 103—108. Beurteilung Rousseaus 109—110. Das abstrakte Griechentum 111—112.

Fünftes Kapitel. S. 113—158.

Fichte. Lieblingsautoren 113—115. Zurückforderung der Denkfreiheit 115—117. Geschichtsphilosophie von 1793, 118—119. Das absolute Recht der Idee 120—121. Kritik der beiden Diskurse 122—123. Das System und die empirische Denkungsart 123—125. Die Fiktion des Urrechtes 126—128. Staatssozialismus 129—130. „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" 131 ff. Normalvolk und Wilde 133—134. Die fünf apriorischen Epochen 134—136. Das philosophische Wunder 136—137 Staatslehre der Grundzüge 138—142. Erwachendes Nationalgefühl 143—145. „Reden an die deutsche Nation" 145 ff. Das Urvolk der neueren Geschichte 146—147. Nationalerziehung 148—149. Genesung für Nation und Vaterland 150—151. Rousseau, Pestalozzi und Fichte 151—152. Die Geschichtsphilosophie von 1813, 153—155. Der Vorkämpfer der deutschen Einheit 155—158.

Sechstes Kapitel. S. 159—187.

Schelling. Schelling und die romantische Schule 159—161. Die Magisterdissertation 161—164. Das Problem der Transscendentalphilosophie 164—167. Natur, Schicksal und Vorsehung 167—168. Glauben und Wissen 169—170. „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" 170—171. Heiden- und Christentum 172—174. Die Vertauschung der Perioden 175. „Philosophie und Religion" 176—178. Erzeuger und Erzieher des Menschengeschlechts 179—180. Theogonie der Freiheitslehre 180 ff. Grund und Notwendigkeit des Bösen 182—183. Verhältnis zur Kantischen Freiheitslehre 184—185. Die wahre Politeia 186—187.

Siebentes Kapitel. S. 188—211.

Friedrich Schlegel. Individualismus und Katholicismus 188—189. Der Fragmentist 190—192. Ästhetische und historische Studien 192—193. Grenzen der Geschichtsphilosophie 194—195. Zeit der Athenäumsfragmente 196—199. Die Pariser Vorlesungen 199—202. Zurücktreten der romantischen Elemente 203—204. Kainiten und Sethiten 204—205. Die vier Weltalter 205—207. Früheres und späteres Mittelalter 208 ff. Schlegel und Karl Ludwig von Haller 211.

Achtes Kapitel. S. 212—242.

Schopenhauer und Herbart. Gemeinsame Bekämpfung der Offenbarungsphilosophie 211—214. Schopenhauers Pessimismus 214—218. Das System und die moralische Freiheit 218—221. Definition der Wissenschaft und der Geschichte 222—224. Rechtslehre und Politik 225—226. Fehlen des historischen Sinnes 227—228. [Verhältnis zu Voltaire und Rousseau 229—232.] Die Methode Herbarts 233—234. Staats- und Gesellschaftslehre 234—235. Kritik der Geschichtsphilosophie Fichtes 236—237. Historischer Rationalismus Herbarts und Schopenhauers 238—239. Die Folgen politischer Gleichgültigkeit 239—242.

Neuntes Kapitel. S. 243—266.

Krause. Der Meister und seine Jünger 243—245. Philosophische Anfänge 246—247. Das Urbild der Menschheit 247—250. Der Menschheitsbund 250—251. Krause und Saint-Pierre 252—253. Der Panentheismus 254—255. Einfluß Schellings und Fichtes 255—257. Reine und angewandte Geschichtsphilosophie 258. Die vier Hauptlebensalter 259—264. Gründe der Nichtbeachtung Krauses 264—266.

Zehntes Kapitel. S. 267—291.

Hegel und Schellings positive Philosophie. Die Voraussetzung der Geschichtsphilosophie Hegels 268—270. Principieller Fortschritt 271. Die Entwicklung des Freiheitsbewußtseins 271—273. Grenzen und Inhalt der Geschichte 273—276. Würdigung des Hegel'schen Standpunktes 276—277. Die Revolution und das Problem der Zukunft 278—280. Der Idealismus und die Erfahrungswissenschaften 280—281. Der metaphysische Empirismus Schellings 282—283. Mythologie und Offenbarung 283—287.

Elftes Kapitel. S. 292—309.

Wilhelm von Humboldt. Individualistisches Lebensideal 292—296. Grenzen der Wirksamkeit des Staates 296—298. Verhältnis zu Rousseau's „Emil" 298—300. Urgeschichte und Sprachwissenschaft 301—302. Aufgabe des Geschichtschreibers 302—303. Ideenlehre 303—306. Goethe, Humboldt und Ranke 306—308. Schlußbetrachtung 308—309.

Anhang. S. 310—332.

Die Idee des ewigen Friedens im 18. Jahrhundert. Das Projekt Saint-Pierres 310—315. Die europäische Völkerrepublik 315—318. Propaganda für das Projekt 319—320. „Auszug" und „Gutachten" Rousseau's 321—324. Die Tendenz des „Auszuges" 325—327. Kant's „philosophischer Entwurf" 327—330. Herder's Friedenshoffnungen 331—332.

Chronologisches Verzeichnis der Hauptquellen. S. 336—340.

141
F42

Erstes Kapitel.

Rousseau.

Als im Jahre 1749 die kleine Dijoner Akademie dem rhetorischen Zeitgeschmacke entsprechend die Frage aufstellte, ob Künste und Wissenschaften zu Verbesserung der Sitten beigetragen haben, ahnte sie nicht, daß sie damit den ersten Anstoß gab zu einer Bewegung der Geister, welche sich bald dem ganzen Gebiete des Denkens und Glaubens mitteilen sollte: ahnte sie nicht, daß sie damit sich selbst einen Platz sicherte im Gedächtnis der europäischen Menschheit. Dem Manne aber, welcher dem Zeitalter der Aufklärung den Krieg zu erklären wagte und dennoch wider alles Erwarten als Sieger aus dem akademischen Wettkampfe hervorgieng, erschien später dieser erste Schritt auf die dornenvolle Bahn des Ruhmes[1]) wie ein Wunder himmlischer Erleuchtung. Noch heute liest man mit Teilnahme die Geschichte seiner Paulinischen Bekehrung. Wir glauben den siebenundzweißigjährigen vielgeprüften Sonderling selbst zu sehen, wie er auf dem Wege zu seinem gefangenen Freunde Diderot auf der heißen schattenlosen Landstraße nach Vincennes rastet, in dem aus der Tasche gezogenen „Mercure de France" die Dijoner Preisaufgabe liest, wie es dann wie Schuppen von seinen Augen fällt, und die Fülle der Gesichte den empfindsamsten Sohn einer empfindsamen Zeit so heftig bewegt, daß seinen Augen Thränenbäche entstürzen und seinen Busen benetzen[2]). Er glaubte damals im Buche seines

[1]) An Coindet (Oeuvres éd. Musset-Pathay 21, 38) am 29. März 1766: „Cette âcre fumée de gloire qui fait pleurer."

[2]) Confessions Livre VIII, Oeuvres 15, 121 ff. An Malesherbes, Montmorency 12. Januar 1712, ebenda 66, 241.

Lebens den Inhalt seiner ganzen zukünftigen Wirksamkeit zu lesen und konnte daher im Rückblick auf seine Hauptwerke später kühn versichern: „Ich habe über verschiedene Gegenstände geschrieben, aber immer von denselben Prinzipien aus, immer dieselbe Moral, denselben Glauben, dieselben Grundsätze und, wenn man will, dieselben Meinungen“ [1]). Ähnlich dachten seine Zeitgenossen, wenn sie mit dem Namen Jean Jacques Rousseaus, noch bevor er in den Bekenntnissen ihnen seine Generalbeichte aufgedrungen hatte, einen ganz bestimmten Begriff verbanden. Wenn er jedoch selbst mit der Behauptung zögerte, daß er seine Meinungen nie geändert habe, so soll das Folgende zeigen, daß er auch in wesentlichen Stücken später den Standpunkt von 1749 verlassen hat.

Als Rousseau in dem Frankreich Ludwigs XV., „wo man nur Diener und Herren wolle, wo Gleichheit unbekannt sei oder verabscheut werde“ [2]), an die Lösung der Preisaufgabe in verneinendem Sinne gieng, wollte er seinem aufklärungsstolzen, philosophischen Jahrhundert die Einfachheit der Sitten bei den von der Kultur nur wenig berührten Völkern entgegenhalten, und in ausgesprochner Bezugnahme auf die verwandte Tendenz der Germania des Tacitus [3]) floß wie schon acht Jahre früher [4]) von seinen Lippen das Lob der alten Zeiten und der natürlichen Bedürfnislosigkeit unsrer Vorfahren. Das Beispiel der alten Perser, Spartaner [5]) und Römer, wie sie sein „Meister und Tröster Plutarch“ [6]) schildert, sollte einem entarteten Geschlechte

[1]) Lettre à Beaumont, Oeuvr. 6, 27.

[2]) Ebenda 6, 104.

[3]) Discours sur les sciences et les arts 1, 19.

[4]) Epître à M. Bordes (1741) 10, 435 u. a.: „Ces antiques temps où des moindres apprêts nos ancêtres contents, recherchés dans leurs moeurs, simples dans leur parure, ne sentaient de besoins que ceux de la nature.“

[5]) à d'Alembert sur son article Genève 2, 187: „Sparte que je n'aurai jamais assez citée pour l'exemple que nous devrions en tirer.“

[6]) An Madame Epinay (1756) 18, 248 = Mém. de mad. d'Epinay 2, 179. An Malesherbes 12. Jan. 1762. Oeuvr. 16, 239: „A six ans Plutarque me tomba sous la main; à huit, je le savais par coeur.“ — Rêveries 16, 314: „Ce fut la première lecture de mon enfance, ce sera la dernière de ma vieillesse: c'est presque le seul auteur que je n'ai jamais lu sans en tirer quelque fruit.“

die Pflichten des Menschen und des Bürgers in das Gedächtnis zurückrufen, welche durch die Philosophie der Aufklärung in Verachtung gekommen seien. Weil er nun die Beobachtung machte, daß hohe Kultur und Sittenverderbnis stets Hand in Hand gegangen seien, so brachte er ohne Zögern beide in ursächlichen Zusammenhang, indem er sich ihr Entstehen etwa folgendermaßen dachte: „Erste Quelle des Übels ist die Ungleichheit, von welcher der Reichtum abstammt. Denn die Worte arm und reich haben nur relative Geltung, und überall, wo die Menschen einander gleich sind, giebt es weder Arme noch Reiche. Vom Reichtume aber stammen Luxus und Müßiggang, vom Luxus die Künste, und vom Müßiggang die Wissenschaften.“ Dabei verschloß sich Rousseau jedoch keineswegs der Einsicht, daß der Streit über den moralischen Wert von Künsten und Wissenschaften nur durch Geschichte und Thatsachen entschieden werden könne [1]). Dies hat er, abermals angeregt durch eine Preisfrage derselben Akademie, versucht in dem zweiten Diskurse „über die Entstehung der Ungleichheit unter den Menschen“, welcher die angeführte „Genealogie“ genau als Disposition befolgt. Gleichwohl hat sich unterdessen seine Stellung zu der Frage unvermerkt verschoben und vertieft.

Wie ein Komet war am litterarischen Himmel aus der Verborgenheit der Mann aufgetaucht, welcher lieber paradox als vorurteilsvoll genannt sein wollte [2]). Aber daß er selbst in dem neuerungssüchtigen Paris sobald nicht wieder aus der Mode kam, verdankte er doch in erster Linie dem Umstande, daß sich im Kampfe mit den zahlreichen Verteidigern der Kultur [3]), mit den

[1]) Réponse au roi de Pologne (auf den oben citierten ersten Diskurs) 1, 110 u. 102.

[2]) Émile, 2. Buch, 3, 127: „Lecteurs vulgaires, pardonnez-moi mes paradoxes: il en faut faire quand on réfléchit; et, quoi que vous puissiez dire, j'aime mieux être homme à paradoxes qu'homme à préjugés.“

[3]) Confessions 15, 151. So weit sich die Ansichten des 2. Diskurses mit denen in Rs. späteren Schriften decken, sind diese schon hier zur Vervollständigung des Bildes mit herangezogen worden.

Encyklopädisten und vornehmlich mit Voltaire allmählich eine Weltanschauung in ihm befestigte, die sich nicht mehr als bloße Paradoxie aus der Welt schaffen ließ. Verächtlich schaut er herab auf das Treiben derjenigen, welche den reinen Charakter der Menschheit in ihrer Umgebung oder gar in Büchern zu finden wähnen [1]). Wer nicht zu denen gehört, welche die Wahrheit nur im Hauskleide sagen, muß ihm ja zugestehen, daß die Dissonanz zwischen Sein und Schein nicht greller gedacht werden kann. „Nirgends besser wie bei den verdorbensten Völkern und in den größten Städten lernt man die Menschen kennen [2])." Aber darum auch den Menschen? Die Philosophen behaupten es. Denn nach ihnen ist der Mensch von Natur böse, aber sie bleiben den Beweis für ihre leichtfertige Behauptung schuldig [3]). Vielmehr sagt uns eine Stimme in unserer Brust, daß der Mensch, das Ebenbild des allgütigen Schöpfers, von Natur nicht böse sein kann. „Im menschlichen Herzen wohnt kein Laster, von dem wir nicht sagen könnten, wie und auf welchem Wege es hineingekommen ist. Die einzige unsrem Geschlechte natürliche Leidenschaft ist der Trieb der Selbsterhaltung (amour de soi-même) oder die Eigenliebe im weitesten Sinne. Dieser aber ist an sich oder in Beziehung auf uns gut und nützlich und, insofern er sich nicht mit Notwendigkeit auf andere bezieht, gleichgültiger Natur. Gut oder schlecht wird er nur durch den Gebrauch, den wir von ihm machen, oder in Kollisionsfällen mit dem gleichen Triebe bei andern [4])." Gegen diese Überzeugung ist selbst die

[1]) Lettre de J. J. R. à M. Grimm sur la réfutation de son discours par M. Gautier, 1, 57.

[2]) An Prof. Usteri in Zürich. Motiers, 15. Juli 1763. Oeuvr. 20, 34. Essai sur l'origine des langues 2, 444: Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi; mais, pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin."

[3]) Réponse à M. Bordes 1, 136: „Les annales de tous les peuples qu'on ose citer en preuve sont beaucoup plus favorable à la supposition contraire; et il faudrait bien de témoignages pour m'obliger de croire une absurdité."

[4]) Émile, livre II. Oeuvr. 3, 126, vgl. Nouv. Héloise, Partie IV Lettre 12, wo Mad. Wolmar an Mad. d'Orbe ähnliche Worte ihres Gatten anführt. Oeuvr. 9, 147.

Lehre von der Erbsünde machtlos, weil diese wenigstens für den Christen nicht mehr vorhanden ist. „Aus der Taufe sind wir alle ebenso reinen Herzens hervorgegangen, wie Adam aus der Hand Gottes. Die Erbsünde erklärt demnach alles, ausgenommen ihren Ursprung, um dessen Erklärung es sich gerade handelt." Aber es gehört ja zu den Eigentümlichkeiten des modernen Christentums, „daß es sich einen gewissen gedankenlosen Wortschwall zurechtgemacht hat, mit dem sich alles befriedigen läßt, nur nicht die Vernunft" [1]). Weil jedoch die natürliche Konsequenz der Erbsünde eine Verdunkelung der göttlichen Gerechtigkeit wäre, so machen auch die Philosophen, welche insgeheim sämtlich Atheisten sind, eben diese Lehre zu der ihrigen [2]). Befragen wir dagegen die natürliche Religion, für welche es keines Mittlers bedarf, weil Gott sie unserm Herzen unmittelbar eingepflanzt hat, so zeigt sie uns das ungetrübte Urbild der Menschheit, das uns im schweren Kampfe des Lebens gegen alle Anwandlungen eines voreiligen Pessimismus wappnet und mit der Vorsehung, an der wir sonst verzweifeln möchten, aussöhnt.

Wenn Voltaire in dem Gedichte über das Erdbeben zu Lissabon (1755) mit einseitiger Betonung der physischen über die Menschheit verhängten Übel die resignierte Lebensweisheit des Alters darin sieht, daß es zu leiden wisse, ohne zu murren [3]), so hält Rousseau bei Betrachtung der moralischen Übel nur sein tiefes Glaubensbedürfnis aufrecht. Seht hin — ruft er — „unter den Elementen herrscht Eintracht, unter den Menschen das Chaos! Die Tiere sind glücklich, ihr König allein ist elend! O Weisheit, wo sind deine Gesetze? o Vorsehung, lenkst du so die Welt? Wohlthätiges Wesen, was ist aus deiner Macht geworden? Ich sehe das Übel auf Erden" [4]). Und wenn er nun dennoch im

[1]) Lettre à Beaumont. Oeuvr. 6, 38—45 u. 57.

[2]) Réponse au roi de Pologne, Oeuvr. 1, 104—5.

[3]) Poëme sur le désastre de Lisbonne en 1755 ou examen de cet axiome: Tout est bien. Oeuvres (Didotsche Stereotypausg.) 2, 511[b]: „Instruit par la vieillesse, Des humains égarés partageant la faiblesse, Dans une épaise nuit cherchant à m'éclairer, Je ne sais que souffrir, et non pas murmurer."

[4]) Émile. Oeuvr. 4, 40.

Grunde seines Herzens Optimist bleibt, so erhebt er die Frage, wie kommt es, daß ein Voltaire, unabhängig, der Unsterblichkeit sicher, in Ruhe seinen Betrachtungen nachhängend nur Übel auf Erden findet, während du, der unbekannte, arme, von unheilbaren Leiden geplagte, in deiner Verborgenheit die tröstliche Entdeckung machst, daß alles gut sei; und er sieht die Lösung des Rätsels in der alles verschönernden Hoffnung, die ihn erfüllt. Das physische Übel ist unvermeidlich, und Voltaire hätte deshalb statt nach dem Grunde der Unvollkommenheit menschlichen Glückes nach dem Grunde des menschlichen Daseins fragen müssen[1]). In letzter Linie hängt aber die Beantwortung dieser Frage doch nur davon ab, ob wir an eine Vorsehung glauben oder nicht[2]). Voltaire ist ihr wie immer vorsichtig aus dem Wege gegangen. Gerade an ihn mochte Rousseau daher denken, als er im Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars seine eigenste Herzensmeinung enthüllte[3]), in der Überzeugung, daß das wahre Christentum nur die richtig verstandene natürliche Religion sei[4]).

Er geht darin von den Thatsachen des Bewußtseins aus. An der Realität der Außenwelt wird nicht gezweifelt; denn diese liefert ja dem menschlichen Denken überhaupt erst den Stoff. Die Wahrheit liegt deshalb auch nicht in unsren Urteilen, sondern in den Dingen. Nicht über diese, sondern allein über die durch sie hervorgerufenen Sinneseindrücke steht uns also streng genommen ein Urteil zu[5]). Nur Analogieschlüsse sind es, wenn ich dennoch über die Dinge urteile. Meine Sinneswahrnehmungen empfangen

[1]) An Voltaire 18. Aug. 1756. Oeuvr. 18, 292 u. 272.

[2]) Ebenda 283: „Il n'est pas question de savoir si chacun de nous souffre ou non, mais s'il étoit bon que l'univers fût, et si nos maux étoient inévitables dans sa constitution." Vgl. J. J. R. à d'Alembert Oeuvr. 2, 151: „Dans l'ordre physique il n'y a rien d'absolument mauvais. Le tout est bien."

[3]) In dem nicht abgeschickten Briefe an Moultou aus Montmorency, 23. Dez. 1761, worin er diesem die Absicht des Selbstmordes ankündigt. Oeuvr. 19, 253.

[4]) An Petit-Pierre, Motiers 1763. Oeuvr. 19, 482.

[5]) Vgl. damit den Brief an den Marschall v. Luxembourg, Motiers 20. Febr. 1763. Oeuvr. 19, 441: „Nous attribuons aux choses tout le changement qui s'est fait en nous."

ihren Stoff von außen und vollziehen sich nach dem Gesetze der Kausalität. Zeigen nun diese die Materie bald in Ruhe, bald in Bewegung, so nehme ich für die Materie ein analoges Verhältnis an und schließe, daß die Bewegung nicht von der Materie selbst hervorgebracht werde[1]). Wie aber meine Handlungen nur ein Ausfluß meines Willens sind, so wird auch das bewegende Element der Materie als erste Ursache ein Wille sein, der so wenig wie der meinige ein dunkler Drang, sondern Intelligenz ist[2]). Können und Wollen sind für diese erste Ursache, die wir Gott nennen, identisch[3]). Denn als solche kennt sie nicht die Schranken der Außenwelt, die unsern Willen umgeben. Aber auch für den in Wahrheit freien Menschen sind diese Schranken ohne Bedeutung. Denn dieser „will nur das, was er kann"[4]).

Ein Glaubensbekenntnis will zwar keine Philosophie sein. Gleichwohl läßt sich der Anfang vielverheißend genug an, fast wie eine Kritik unsres Vernunftvermögens, aber ungeduldig springt Rousseau alsbald wieder von dem Wege ab, den zwei Jahrzehnte später ein Größerer wandeln sollte, und bedient sich, um zum Gottesbegriff zu gelangen, falscher Analogieschlüsse, insofern bei ihm das principium agendi, der Wille, das einemal in das Innere des Menschen, das andremal aber außerhalb der Materie versetzt wird. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß „ein inneres Gefühl seinen Glauben unabhängig von seiner Vernunft bestimmt"[5]). Widersprüche kümmern den Gläubigen ja nicht. Für ihn ist es Gewißheit, daß wir ein moralisches Interesse daran haben, tugendhaft zu sein, daß aber dieses häufig dazu nicht aus-

[1]) Émile, Oeuvr. 4, 29—30.

[2]) Ebenda 30: „Je crois donc qu'une volonté meut l'univers et anime la nature. Voilà mon premier dogme, ou mon premier article de foi." S. 33: „Si la matière mue me montre une volonté, la matière mue selon de certaines lois me montre une intelligence: c'est mon second article de foi."

[3]) Ebenda 37.

[4]) Ebenda 3, 107: „L'homme vraiement libre ne veut que ce qu'il peut, et fait ce qu'il lui plaît."

[5]) An Vernes, Montmorency, 18. Februar u. 25. März 1758, Oeuvr. 19, 7 u. 26 ff.

reichen würde ohne den Glauben an ein zukünftiges Leben nach dem Tode. Er besteht darauf, daß die Herrschaft des Bösen und die Unterdrückung des Guten auf Erden gebieterisch den Glauben an eine alles zum Guten lenkende Vorsehung fordere [1]), aber er weiß nicht minder, daß der Vorsehung die freien Handlungen des Menschen nicht zugerechnet werden dürfen. Die Vereinigung beider Sätze findet er dann in der Beschränkung unsrer Freiheit, welche verhüte, daß ein Mißbrauch dieser Freiheit die allgemeine Ordnung störe [2]). Er schließt bald von der nie bezweifelten Freiheit des menschlichen Willens auf die Immaterialität der Seele, und in Konsequenz derselben auf ein Jenseits, bald gewinnt er aus den Attributen des höchsten Wesens das unerschütterliche Vertrauen, daß nicht das Wort Freiheit, sondern Notwendigkeit in Wahrheit bedeutungslos sei. Er erklärt die Leidenschaften als das einzige Hindernis, auf das wir bei Bethätigung unsres Willens stoßen [3]), ohne zu untersuchen, was an einer Leidenschaft selbst wiederum Wille ist. Er sieht endlich, daß unser Wille stets durch unsre Vorstellungen bestimmt werde, aber anstatt nun wie Voltaire aus diesem Umstande die Unfreiheit zu folgern, weil wir uns unsre Vorstellungen nicht selbst geben, vergißt er seine Theorie des Vorstellungsvermögens und läßt uns das Grundmotiv unsres Willens selbst hervorbringen [4]).

[1]) An d'Offreville in Douai über die Frage: „S'il y a une morale démontrée, ou s'il n'y en a point." Montmorency, 4. Oktober 1761. Oeuvr. 19, 213.

[2]) Émile, Oeuvr. 4, 46, vgl. auch Nouv. Héloise, Partie V, lettre 5, Saint-Preux an Milord Edouard über sein Gespräch mit Wolmar über den Ursprung des Bösen, Oeuvr. 9, 303.

[3]) Émile, Oeuvr. 4, 50 u. 44: „J'ai toujours la puissance de vouloir, non la force d'exécuter."

[4]) Ebenda 4, 45: „Quelle est donc la cause qui détermine sa volonté? C'est son jugement. Et quelle est la cause qui détermine son jugement? C'est sa faculté intelligente, c'est sa puissance de juger; la cause déterminante est en lui même." Bez. Voltaires vgl. u. a. die Schrift: „Il faut prendre un parti ou le principe d'action" von 1772, Didotsche Ausg. 6, 51: „L'homme est libre encore une fois, quand il peut ce qu'il veut; mais il n'est pas libre de vouloir; il est impossible qu'il veuille sans cause." Sollte nicht Voltaire zu seiner scharfen

So schwach nun auch die metaphysischen Stützen seiner Freiheitslehre sein mögen, so verdankt er doch ihr allein sein tiefes Gefühl der Verantwortlichkeit. Eine Stimme in seinem Innern ruft ihm zu: „Mensch, suche nicht den Urheber des Übels; dieser Urheber bist du selbst. Entfernt unsre unseligen Fortschritte, unsre Irrtümer und Laster, entfernt das Werk des Menschen, und alles ist gut [1])." Man würde Rousseau doch ganz verkennen, wenn man in seiner antiken Tugendbegeisterung, dem Leitmotive all seiner Schriften, lediglich rhetorische Phrase sehen wollte, wozu sie freilich in den Zeiten der französischen Revolution sehr bald geworden ist [2]). Einen jungen Mann, der zu ihm nach Montmorency in seine Einsamkeit ziehen möchte, warnt er väterlich vor einem beschaulichen Leben. Denn Handeln ist die Bestimmung des Menschen, welcher nichts Süßeres kennt als das Gefühl erfüllter Pflicht [3]). Darin findet er einen Ersatz für das seltene Erdenglück, das im besten Falle rein negativ in der Abwesenheit des Leidens besteht [4]). Vollkommen glücklich wäre nur derjenige, bei welchem Fähigkeiten und Bedürfnisse sich das Gleichgewicht halten, der sich selbst genügend das, was er will, thun kann [5]).

Betonung der Unfreiheit des menschlichen Willens, welche zuerst um 1766 in „le philosophe ignorant", Oeuvr. 6, 26 u. a. O. begegnet, durch den Gegensatz zu Rs. „profession de foi" veranlaßt worden sein? Vgl. auch F. Strauß, Voltaire. Leipz. 1870 S. 247 ff.

[1]) Émile 4, 48.

[2]) Ueber Rs. Lob der Römertugend vgl. auch Du Bois-Reymond. Ueber das Nationalgefühl. Friedrich II. u. J. J. R. Zwei Festreden (1879) S. 17 und 52.

[3]) Ohne Datum (zu 1758) Oeuvr. 19, 10 ff., vgl. auch Préface de Narcisse (1752), Oeuvr. 1, 189: „La science n'est point faite pour l'homme en général . . . . Il est né pour agir et penser, et non pour réfléchir."

[4]) U. a. auch Nouv. Héloise 5. Teil. 2. Brief, Saint-Preux an Bomston, Oeuvr. 9, 207: „Comme le premier pas vers le bien est de ne point faire de mal, le premier pas vers le bonheur est de ne point souffrir."

[5]) Émile, Oeuvr. 3, 98: „La félicité de l'homme ici-bas n'est donc qu'un état négatif; on doit la mesurer par la moindre quantité des maux qu'il souffre." Vgl. ebenda S. 283 den Anfang des 3. Buches.

Eine Anschauung, welche, wie die bisher entwickelte, über der Menschheit nicht den Menschen vergaß, hätte sich mit einer Würdigung der Geschichte wohl vereinigen lassen. In Deutschland hat sie sogar in ihrer einseitigsten Übertreibung, wie wir sehen werden, die historische Betrachtungsweise um neue fruchtbare Gesichtspunkte bereichert. Seine eigentümliche Stellung gewann daher Rousseau erst dadurch, daß er den entscheidenden Schritt aus dem Ideal in die Wirklichkeit that und annahm, das harmonische Urbild der Menschheit habe in einer durch unsre Schuld verschwundenen Zeit auf Erden gewandelt[1]). Die Einwürfe der Gegner können, wie wir vernehmen, nur durch Thatsachen widerlegt werden. Aus welchen Quellen wird er aber diese schöpfen? Wird es das Buch der Bücher sein, welches er fünf- bis sechsmal ganz gelesen hat?[2]) Hier fand er die ursprüngliche Güte der Menschennatur, den Sündenfall durch eigne Schuld, aber hier erschien auch der Mensch sofort nicht nur als ein kulturfähiges, sondern auch als ein kultiviertes Wesen, und Gott selbst als sein Erzieher. Er glaubte sich deshalb berechtigt, über die christlichen Philosophen mit ganz Voltairischer Ironie zu spotten, daß sie dennoch von einem Naturzustande des Menschen sprächen, und er nannte die Annahme uranfänglicher Kultur einen Glaubenssatz unsrer Religion, an dem er nicht rütteln wolle[3]). Also keine Offenbarung, sondern Geschichte, wenn auch nur eine hypothetische, soll unser Führer sein? Wir werden, ehe wir diesem Führer folgen, gut thun, zu sehen, wie sich Rousseau zur Geschichte als Wissenschaft stellt.

Noch 1740 als Erzieher im Mablyschen Hause war er überzeugt, daß die neuere Geschichte nicht weniger reich sei an großen Zügen als die Geschichte des Altertums[4]). Im „Emil" neigt

[1]) Émile, Oeuvr. 4, 107.

[2]) Confessions, Buch 11, Oeuvr. 16, 59.

[3]) Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, Oeuvr. 1, 225 fg.

[4]) Oeuvr. 10, 49 in dem Ende 1740 verfaßten „Projet d'éducation", über dessen teilweise Uebereinstimmung mit Rs. späterer Pädagogik zu vergleichen ist Brockerhoff, J. J. R. Sein Leben und seine Werke, Bd. 1 (1874), 184 ff.

sich die Wagschale entschieden zu Gunsten der Alten. Hatte er früher geglaubt, daß es den neueren Zeiten nur an guten Geschichtsschreibern gebreche, um in ebenso hellem Lichte zu glänzen wie das Altertum, so fehlt es jetzt an Stoff zu guter Geschichte; der rechte Historiker würde sich sonst schon finden. Denn es ist nicht wahr, „daß die Menschen sich immer gleich geblieben sind, daß sie zu allen Zeiten dieselben Tugenden und Laster besitzen, daß wir die Alten nur deshalb bewundern, weil sie alt sind". Der Unterschied ist nur der, daß man ehemals große Dinge mit beschränkten Mitteln verrichtete, jetzt aber das Gegenteil stattfindet[1]). Zu diesen stofflichen Vorzügen der alten Historiker gesellt sich noch der besonders in pädagogischer Hinsicht wichtige, daß sie bloß Thatsachen bringen, das Urteil aber dem Leser überlassen, wenn schon sie durch Gruppierung der Thatsachen es ihm nahe legen mögen. In dieser Hinsicht wird Thukydides stets ein unerreichtes Muster bleiben. Nur bekommt man leider bei ihm, wie bei Xenophon und Cäsar, allein von Krieg und Kriegsgeschrei zu hören. Ohne seine mitunter gar zu große Naivetät wäre daher Herodot vielleicht der beste Geschichtsschreiber. Tacitus, „das Buch der Greise", Polybius und Sallust, der Redner und Politiker Livius lassen schon zu sehr die historische Simplizität vermissen. Die neueren endlich wollen bloß glänzen; nur Davila, Guiccardini, Strada, Solis, Machiavelli und zuweilen de Thou machen davon eine Ausnahme, und Vertot allein versteht es, zu malen, ohne daß dabei ein bloßes Phantasiegemälde entstünde. Im übrigen läßt die Systemwut keinen mehr die Dinge sehen wie sie sind, sondern wie sie sich in Einklang mit seinem Systeme darstellen[2]).

Goldene Worte, wenn sie die Achtung vor der historischen Wahrheit diktiert hätte! Aber ganz andre Gründe bestimmen Rousseau dazu, dem Historiker Sachlichkeit ans Herz zu legen.

Ein Ereignis an sich ist ihm gleichgültig, wenn er daraus keine Belehrung schöpfen kann, wozu es genauer Kenntnis seiner

[1]) Vgl. Nouv. Héloise, 1. Teil 12. Brief, Saint-Preux an Julie. Oeuvr. 8, 72.

[2]) Émile, Oeuvr. 3, 441—3.

wahren Ursachen bedürfte. Was der Historiker als solche bezeichnet, ist nur seine Erfindung, und die historische Kritik, von der man so viel Aufhebens macht, besteht allein in der Kunst, unter mehreren Lügen die wahrscheinlichste auszuwählen[1]). Nur dem Grade nach sind ein Historiker und ein Verfasser historischer Romane wie la Calprenède von einander verschieden; denn beide schaffen ein Phantasiegemälde, bei welchem sich dieser in Behandlung des Gegenstandes größere Freiheiten gestattet wie jener. So erklärt es sich, weshalb Rousseau vom Historiker Thatsachen fordert. Müssen wir die Geschichte als ein Gewebe von Fabeln ansehen, deren Moral dem menschlichen Herzen sehr angemessen ist, so kommt die moralische Wirkung derselben nicht zu voller Geltung, sobald sich der Geschichtsschreiber mit seinem Urteil zwischen den Leser — insbesondere den jugendlichen Leser — und die Thatsachen drängt[2]). Was sich zunächst wie eine Verherrlichung der historischen Wahrheit liest, ist also lediglich pädagogischen Beweggründen entsprossen. Aus diesen, die in seiner Ansicht der Natur des Menschen wurzeln, erklärt sich schließlich Rousseaus Vorliebe für Biographien, und den Meister biographischer Darstellungen, Plutarch von Chäronea. Denn das Studium des Menschen ist der Anfang zur Beurteilung der Menschen[3]).

Es leuchtet ein, daß bei derartigen Ansichten über das Wesen der Geschichte, und nachdem auf übernatürliche Kenntnisse ausdrücklich verzichtet worden ist, die Urgeschichte sich nur hypothetisch erschließen lasse. Denn die Wissenschaft der vergleichenden Anatomie — heißt es im zweiten Diskurse — ist über die ersten Anfänge noch nicht hinausgekommen[4]). Nicht viel besser aber steht es um die Völkerkunde. Ist doch ein ganzer Weltteil, Afrika, noch unerforscht. Es hat daher eine gewisse Berechtigung, wenn Rousseau (1754) spottet, die ganze Erde sei mit Völkern bedeckt, von denen teilweise nicht mehr als ihr Name bekannt sei, und

[1]) Émile, Oeuvr. 3, 268 u. 439 u. Nouv. Héloise 8, 71.
[2]) Ebenda 440.
[3]) Ebenda 444.
[4]) Oeuvr. 1, 227.

dennoch erlaube man sich ein Urteil über das Menschengeschlecht[1]). An den Reisenden der neueren Zeiten vermißt er die universelle Bildung, welche einem Plato, Thales oder Pythagoras eignete, und mit einer selbst für seine Zeit kaum zu rechtfertigenden Geringschätzung urteilt er über die Reiseberichte der Seeleute, Kaufleute, Soldaten und Missionäre, da ihnen durchweg der Sinn für das Unterscheidende abgehe. Aus diesem Mangel erklärt er die widersprechenden Angaben über die menschenähnlichen Affen, in welchen wir vielleicht zersprengte Urmenschen, die Satyrn der Alten, sehen dürfen — eine Behauptung, die nach dem damaligen Stande der Naturforschung auch Voltaire aufgestellt hat[2]). Es gäbe wohl ein freilich unausführbares Mittel, um sich Gewißheit zu verschaffen, ob etwa Mensch und Orang-Utang der nämlichen Spezies angehören, die Kreuzung. Wäre aber der Beweis erbracht, so folgte daraus nur, daß wir den Orang-Utang nicht mehr der Affengattung zuzählen dürften. Denn der Affe ist keine Spielart der Gattung, welcher der Mensch angehört, aus dem einfachen Grunde, weil bei seiner Spezies keine Vervollkommnung stattfindet.

[1]) Oeuvr. 1, 343.
[2]) Philosophie de l'histoire par feu Mr. l'Abbé Bazin. Amsterdam 1765. Oeuvr. (Diderot) 3, 3ª: „Je ne vois pas que leur existence soit impossible . . . Il n'est pas improbable que dans les pays chauds des singes aient subjugué des filles." Das im 16. Kap. des „Candide" geschilderte Abenteuer mit den zwei Mädchen und den zwei Affen ist demnach nicht bloß ein müßiger Einfall Voltaires. Er wie Rousseau stützten sich auf die „Histoire des voyages", die nach Rs. Citat (Oeuvr. 1, 339) bez. des Orang-Utangs bemerkt: „Les négres font d' étranges récits de cet animal: ils assurent non seulement qu'il force les femmes et les filles, mais qu'il ose attaquer des hommes armés. En un mot, il y a beaucoup d'apparence que c'est le satyre des anciens." Vgl. auch Goethes Vorwort von 1817 zur „Morphologie": „Die damalige Zeit war dunkler als man sich es jetzt vorstellen kann. Man behauptete z. B., es hänge nur vom Menschen ab, bequem auf allen Vieren zu gehen, und Bären, wenn sie sich eine Zeit lang aufrecht hielten, könnten zu Menschen werden. Der verwegene Diderot wagte gewisse Vorschläge, wie man ziegenfüßige Faune hervorbringen könne, um solche in Livrée zu besonderm Staat und Auszeichnung, den Großen und Reichen auf die Kutsche zu stiften."

Hatte dann aber Voltaire nicht recht, wenn er an Rousseau schrieb, der zweite Diskurs mache ihm Lust, auf allen Vieren zu laufen?[1]) Falls wir dennoch in einem Wesen, das manchen Beobachtern als ein gewöhnlicher Affe erschien, den Ahnherrn unsrer Gattung, den historischen Adam gleichsam, verehren müßten, gewiß. Aber Rousseau ist doch weit entfernt, solches zu behaupten. Ihm genügt der Hinweis auf diese klaffende Lücke der damaligen Naturkunde, um die Berechtigung einer rein hypothetischen Methode zu erweisen, welche zeigen soll, was das Menschengeschlecht sich selbst überlassen werden mußte. Er nimmt also an, daß „der Mensch zu allen Zeiten gewesen sei, wie wir ihn heute sehen[2])", mit dem einzigen ungeheuren Unterschiede, daß er an die Stelle eines geselligen Wesens, des Aristotelischen πολιτικὸν ζῶον, einen a priori gewonnenen Begriff setzt und alle Einwürfe gegen das Dasein eines einsam in den Wäldern umherschweifenden Wilden[3]) kurzweg mit der Bemerkung abschneidet, eine solche Annahme sei ja möglich, und, selbst wenn sie irrig wäre, notwendig zur richtigen Beurteilung unsres jetzigen Zustandes. Er hat die Urgeschichte des Menschen nicht in den von seinesgleichen geschriebenen Büchern gelesen, welche uns nur belügen, sondern im Buche der Natur, das niemals lügt, und er hat darin den Punkt in der Entwickelung des Menschengeschlechtes entdeckt, den es besser nie überschritten hätte, so wie das einzelne Individuum mit Sehnsucht bei dem Gedanken ewiger Jugend verweilt. Keineswegs aber fällt ihm dieses goldene Zeitalter zusammen mit dem Urzustande der Menschheit.

[1]) 30. Aug. 1755. Oeuvr. (Didot) 11, 744, Vgl. auch Philosophie de l'histoire, VII des sauvages. Oeuvr. (Didot) 3, 9[a].

[2]) Oeuvr. 1, 228: „marchant à deux pieds, se servant de ses mains comme nous faisons des nôtres, portant ses regards sur toute la nature, et mesurant des yeux la vaste étendue du ciel."

[3]) Lettre à Beaumont, Oeuvr. 6, 63: „Cet homme n'existe pas, direz-vous, soit: mais il peut exister par supposition." Oeuvr. 1, 216: „Ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes, pour bien juger de notre état présent."

Der Mensch unterscheidet sich zunächst seiner physischen Beschaffenheit nach vom Tiere, so sehr ihn dieses im einzelnen an Kraft oder Geschicklichkeit übertreffen mag, durch die Allseitigkeit seiner Fähigkeiten. Während für das Tier die Natur alles thut, kommt ihr der Mensch als freies Wesen zu Hilfe. An die Stelle des Instinktes, welcher das Tier in seinem Thun und Lassen bestimmt, tritt bei ihm sofort die Freiheit. Beiden gemeinsam ist der Trieb der Selbsterhaltung, das was Schopenhauer später den Willen zum Leben genannt hat, der jedoch beim Menschen ein Gegengewicht durch die einzige natürliche Tugend desselben, das Mitleid, erhält[1]). Es ist dieselbe Tugend, die wir bald Edelmut, bald Gnade oder Humanität nennen, je nachdem sie gegen Schwache, Schuldige oder das ganze Menschengeschlecht geübt wird. Handle gegen andre, wie du von ihnen behandelt sein willst, lautet die Maxime vernünftelnder Gerechtigkeit. Das Mitleid ersetzt sie durch den Grundsatz natürlicher Güte: Handle für dein Wohl auf solche Weise, daß dein Nächster so wenig als möglich darunter zu leiden habe. Dagegen besitzt der Mensch allein sowohl in der Gattung wie als Einzelindividuum die Fähigkeit der Vervollkommnung (perfectibilité), die Quelle alles menschlichen Elendes. Aber im Urmenschen schlummert diese Fähigkeit noch, und die gütige Natur hält alles von ihm ab, das ihn weiter führen könnte[2]). Dennoch ist dieser Schlummer einmal gebrochen worden. Aber durch wen? That es ein einzelner, so hätten wir in ihm den Begründer der Gesellschaft und damit zugleich der Ungleichheit zu sehen. Nach seinen eignen Vordersätzen muß sich Rousseau die Aufstellung einer derartigen Frage wohl gefallen lassen, und wie eifrig er nach einer befriedigenden Antwort gerungen hat, zeigen am deutlichsten seine Bemerkungen über die Entstehung oder, wie er bezeichnenderweise sagt, Erfindung der Sprache.

Condillac[3]), dem er am liebsten folgen möchte, hatte angenommen, daß die Menschen, als die Sprache entstand, schon

[1]) Oeuvr. 1, 238 u. 259 fg.

[2]) Oeuvr. 1, 242.

[1]) Im „Essai sur l'origine des connoissances humaines". T. 2. 1746.

in einer Art von Gesellschaft lebten. Für ihn aber bleibt eben dies eine offene Frage, ob nicht im Gegenteil die Sprache eine Voraussetzung der menschlichen Gesellschaft sei [1]). Auch nach Erscheinen des zweiten Diskurses hat ihn dieses Hauptproblem der ältesten Menschengeschichte unausgesetzt beschäftigt. Eine Erziehungslehre, welche wie die seines Emil schon mit der Geburt des Kindes einsetzt, mußte ihm Beobachtungen über die ersten Sprechversuche des Menschen nahelegen, und da nach seiner Theorie der einzelne dieselbe Entwicklung durchmacht, wie die Gattung, so durfte er sich in seinem Aufsatze „über den Ursprung der Sprachen" auf Vorgänge stützen, welche wir täglich beobachten. In der That fehlt es diesem postumen Schriftchen Rousseaus nicht an trefflichen Bemerkungen, die auch heute noch nicht veraltet sind. Dahin gehört beispielsweise alles, was er über die Gestensprache sagt [2]). Dort zeigt er nun, daß die am höchsten entwickelten Tiere bei genügenden Sprachorganen doch nur eine Zeichensprache haben, da sie lediglich physische Bedürfnisse kennen. Die menschliche Sprache ist daher ein Kind der Leidenschaft, nicht des Bedürfnisses. „Nicht Hunger und Durst, sondern Liebe, Haß, Mitleid, Zorn entrissen dem Menschen den ersten Schrei" [3]). Vom unartikulierten Naturlaute zur unvollkommensten Sprache ist aber noch ein so ungeheurer Schritt, daß ihn der einsame und darum leidenschaftslose Urmensch Rousseaus nie gethan haben würde. So sieht sich dieser durch seine erste wirkliche Beobachtung vor die Wahl gestellt, entweder sein Dogma zu widerrufen, oder auf Condillac zurückzukommen, und er macht jetzt unbedenklich die Gesellschaft zur Voraussetzung des Ursprungs der Sprache.

Aber auch sein Urmensch erhält deutlichere Züge, und bleibt es auch jetzt noch ungewiß, ob er an die Abstammung der Menschen von einem einzigen Elternpaare glaubt, so bezeichnet er doch ganz bestimmt die Sandwüsten Chaldäas als die Wiege

[1]) Oeuvr. 1, 245 u. 250.

[2]) Oeuvr. 2, 420, vgl. u. a. Peschel. Völkerkunde, 6. Aufl. bearbeitet von A. Kirchhoff (1885) S. 110.

[3]) Oeuvr. 2, 422 fg.

unsres Geschlechts [1]). Unbedenklich stützt er sich dabei auf die heilige Schrift und entlehnt noch andre Motive seines neusten Entwurfes der Urgeschichte der früher verschmähten biblischen Tradition, ungefähr zur selben Zeit [2]), als er im „Emil" seine Ansicht über den Wert geschichtlicher Überlieferung entwickelt. Freilich zeigt schon der Ton seiner Darstellung, daß er darin nicht einem historischen Instinkte, sondern ästhetischen Rücksichten folgt.

Mit Begeisterung hatte er Ende 1761 die Idyllen des Zürchers Salomon Geßner in Hubers Übersetzung gelesen. In dem Lobredner der „Einfalt der Natur", welcher nach Schillers treffender Charakteristik jedoch „weder ganz Natur, noch ganz Ideal" war, fand er „den Mann nach seinem Herzen" [3]). Wie entsprach doch die von Geßner geschilderte Welt voll gezierter Unschuld, überquellendem Edelmut und unendlicher Langeweile, an der sich die ganze europäische Kulturwelt des achtzehnten Jahrhunderts erbaut hat, in ihrer seligen Verschwommenheit so ganz den Träumen des Mannes, der in dem Sehnen, nicht in der

[1]) Oeuvr. 2, 455.

[2]) Brockerhoff erwähnt den Essai in seiner ausführlichen dreibändigen Biographie überhaupt nicht. R. nennt ihn in dem das Jahr 1761 behandelnden 11. Buche der „Confessions" (Oeuvr. 16, 28) als die bedeutendste unter den Schriften, die er in die Sammlung seiner Werke aufnehmen oder einzeln herausgeben wolle, und die sich größtenteils noch in Händen von Du Peyrou befänden. A. Jansen (R. als Musiker, Berlin 1884, S. 255 u. 482) nimmt an, daß er 1761 vollendet war. Aber die Erwähnung des „Lévite d'Éphraïm" im ersten Kapitel (Oeuvr. 2, 418 vgl. 10, 200) deutet darauf hin, daß R. ihn nach dem Juni 1762 noch einmal vorgenommen hat. Daß der Kern des Essai schon 1753 entstand, geht aus dem Konzept eines Vorwortes (1762) hervor (bei Jansen, S. 473), wo ihn R. ein Fragment des 2. Diskurses nennt „que j'en retranchai comme trop long et hors de place." In der 25bändigen von Du Peyrou besorgten Genfer Ausgabe erschien er 1782 im 16. Bd. Wann und in welchem Bande der Amsterdamer Ausg. bei Marc-Michel-Rey, vermag ich nicht zu sagen.

[3]) Schiller, über naive und sentimental. Dichtung. Schriften, hist.-krit. Ausg. 10, 488. — R. dankt Huber für Zusendung der Idyllen am 24. Dez. 1761 aus Montmorency. Oeuvr. 19, 261. Die Uebersetzung derselben kann also dem „Tode Abels" nicht erst 1762 gefolgt sein, wie Mörikofer (Die Schweizerische Litteratur des 18. Jahrhunderts, 1861, S. 295) behauptet, der über Geßner zu vergleichen ist.

Erfüllung seiner Wünsche sein Glück suchte und fand [1]). Das furchtbare Drama von Kains Brudermord, welches die Bibel in ergreifender Wahrheit und Erhabenheit an den Anfang der blutigen Menschengeschichte stellt, wurde unter Geßners Händen im „Tode Abels" zum süßlichen Schäferspiel, in welchem die Thränenbäche sanfter Rührung reichlicher floßen, als die wasserreichen Ströme des Paradieses. Aus dem Eindruck der Lektüre Geßners und des Buches der Richter, welches er in der Nacht vor seiner Flucht aus Frankreich am 8./9. Juni 1762 gelesen hatte, empfing Rousseau die Anregung zu dem erst in Motiers vollendeten „Leviten von Ephraim" [2]), und wir dürfen daher wohl annehmen, daß Geßner auch zu den biblischen Anklängen des Aufsatzes „über den Ursprung der Sprachen" den ersten Anstoß gab. Da nun dieser sonst in allen wesentlichen Punkten mit dem zweiten Diskurse übereinstimmt, so ist es wohl gestattet, beide Schriften unsrer weiteren Darstellung zu Grund zu legen.

Wir verließen den ersten Menschen im Schoße einer mit Mutterliebe für ihn sorgenden Natur. „Die Gattung war schon alt und der Mensch blieb immer noch ein Kind." Selbst der Geschlechtstrieb, die heftigste aller Leidenschaften, waltete nur instinktiv in ihm zur Erhaltung der Gattung [3]). Es ist nicht abzusehen, was den Menschen aus diesem glücklichen Pflanzendasein hätte herausreißen sollen, wenn auf der ganzen Erde ewiger Frühling herrschte, wenn er überall Wasser, Haustiere und Weide für letztere finden konnte. Über seine Bestimmung zur Gesellschaft entschied der, welcher mit seinem Finger die Axe der Erdkugel berührte und sie gegen die Axe des Weltalls neigte [4]).

Nur Rousseaus Naturfanatismus macht es erklärlich, daß

[1]) An Malesherbes, 26. Januar 1762. Oeuvr. 16, 245: „Quand tous mes rêves se seraient tournés en réalités, ils ne m'auraient pas suffi; j'aurais imaginé, rêvé, désiré encore." Vgl. Nouv. Héloise, 6. Teil, 8. Brief, Julie an Saint-Preux. Oeuvr. 9, 455: „Celui qui pourrait tout sans être Dieu serait une misérable créature; il serait privé du plaisir de désirer, toute autre privation serait plus supportable."

[2]) Confessions, Oeuvr. 16, 59—69.

[3]) Oeuvr. 1, 267 u. 272.

[4]) Oeuvr. 2, 454.

er den seltsamen Widerspruch nicht bemerkt, in den er sich durch diese Zugeständnisse verwickelt. Die Natur der gesegneten Zone sorgt völlig ausreichend für die ersten Bedürfnisse des Urmenschen, aber warum beschränkt sie nicht auch die Zahl der Geburten auf ein fest bestimmtes Maß? So sind es schließlich doch gerade diese ersten Bedürfnisse [1]), welche die Urmenschen aus dem Paradiese vertreiben, und allmählich über die ganze bewohnbare Erde zerstreuen. Sie allein zwingen den Menschen zum Kampfe mit einer kargeren Natur, erwecken so unter einem rauheren Himmel, auf einem unergiebigeren Boden [2]) die schlummernde Fähigkeit der Vervollkommnung und — so müssen wir gut Rousseauisch ergänzen — verschulden in erster Linie das menschliche Elend, welches den Inhalt aller Geschichte ausmacht. Nirgends tritt es deutlicher hervor wie hier, daß Rousseaus Weltanschauung aus einem kranken, nach Gesundheit, Natur und Freiheit schmachtenden Herzen hervorgequollen ist. Sind wir von Natur gut, und kommt der Sündenfall zuletzt nur auf Rechnung einer mangelhaften Schöpfung, so war die einzige, hier mögliche, logische Konsequenz ein Pessimismus, in welchem der Mensch noch mehr, als es bei Voltaire geschah, auf Kosten der göttlichen Gerechtigkeit gehoben wurde. Aber das Vertrauen auf die Güte des Schöpfers aller Dinge und das Gefühl unsrer Verantwortlichkeit haben im Herzen des Genfers zu tiefe Wurzeln geschlagen, als daß er es nicht vorziehen sollte, die ungeheure Last des irdischen Jammers allein auf die Schultern der verirrten Menschheit zu wälzen. So entspringt aus einer überaus merkwürdigen Mischung von Schwärmerei und Tiefsinn ein ganz individueller Idealismus, auf dessen Grunde optimistische und pessimistische Elemente bunt durcheinander gehäuft liegen.

Auch nach der Zerstreuung haben wir vorerst keinen Grund, das Loos der Menschheit zu beweinen, die sich jetzt erst ihrer Fähigkeiten und der Herrschaft über die Tiere bewußt wird. Wieder sind es Gaben der Natur, im Süden das Wasser, im Norden das Feuer, welche die Menschen gesellig vereinigen. Das

[1]) Oeuvr. 2, 423.

[2]) Oeuvr. 1, 273.

Haus, das nur ein schützendes Obdach sein sollte, gründet die Familie mit allen ethischen Folgen des Familienlebens [1]). Am heiligen Feuer des Herdes entzündet sich in den Herzen das erste Gefühl der Menschheit. Am Quell begegnen sich die wasserschöpfenden Dirnen und die ihre Heerden tränkenden jungen Hirten. „Unmerklich wird das Bedürfniß des Wassers größer, die Heerde zeigt jetzt öfter Durst, in freudiger Hast eilt man herbei und entfernt sich voll Wehmuth." Aus dem Schrei der Leidenschaft wird ein Zeichen der Verständigung. „Hier werden die ersten Feste gefeiert, fröhlich stampfen die Füße den Boden, und der gehobene Laut der Stimme wird zum Gesang." Hier an der „wahren Völkerwiege" empfangen Familie und Ehe ihre Weihe durch Liebe, die Mutter der Sprachen des Südens, welche so alt sind wie Dichtkunst und Musik [2]). Es ist das wahre Jünglingsalter der Menschheit, in schöner Mitte zwischen der Trägheit des Urzustandes und der heftigen Thätigkeit unsrer Eigenliebe. Von da an haben alle weiteren Fortschritte ebensosehr der Vervollkommnung des Einzelindividuums gedient, als sie der Gattung schadeten [3]).

Es darf jedoch nicht verschwiegen werden, daß Rousseau im „Essai" gelegentlich [4]) das „goldene Zeitalter" in jenen Zeiten erblickt, als „die Menschen über die Erde zerstreut keine Gesellschaft kannten außerhalb der Familie, keine Gesetze als die der Natur, keine Sprache als die Geste und einige unartikulierte Töne, wo nichts entschied als die Kraft, und jedes im andern einen Feind vermutete"; und dies alles aus dem einzigen Grunde, „weil die Menschen nicht vereinigt, sondern geschieden waren". Darin aber ändert er seine Meinung nicht, daß mit den Anfängen der Gesellschaft die weitere traurige Entwicklung unvermeidlich wurde.

Nicht Gold, nicht Silber, wie die Dichter erzählen, sondern Eisen und Getreide haben die Menschheit civilisiert und ins Verderben gestürzt. Der Ackerbau war im Prinzipe längst bekannt, ehe er praktisch geübt wurde. Die Einführung des Bergbaues gehört zu den ungelösten Problemen. Aus jenem entwickelt sich das Eigentum und das Recht, dieser liefert das Material zur Bekämpfung und Unterjochung des Gegners. Bei den Griechen ist Triptolemos zugleich Gesetzgeber. Aber Moses dachte tiefer wie Herodot, als er nicht einen Gott, sondern den Brudermörder Kain zum Erfinder des Ackerbaus machte [1]). Die Arbeit allein giebt dem Landmann ein Recht auf die Erträgnisse des Bodens, den er bebaut, und naturgemäß auch auf den Boden selbst, wenigstens bis zur Ernte, so daß aus dem ununterbrochenen Besitze mit der Zeit ein Eigentum wird [2]). So lange die Menschen noch zerstreut lebten, war die physische Ungleichheit bedeutungslos. Jetzt aber trägt im Kampfe der Kräfte, der körperlichen wie der geistigen, die größere Kraft den Sieg davon, und Reichtum und Armut halten ihren Einzug in die Welt. Aus der Epoche patriarchalischen Glückes tritt die Menschheit in das Zeitalter sozialer Ungleichheit. Die allgemeine Unsicherheit, eine natürliche Folge des Gegensatzes von reich und arm, sucht nun der Reiche zu heben, indem er sich seinen Besitz durch die Gesellschaft garantieren läßt, zu deren Gründung er die Armen überredet [3]). Unter dieser aber haben wir uns zunächst nur ein ganz allgemein gehaltenes Übereinkommen zu denken, auf welches sich alle Einzelnen verpflichten, und für welches die Gesamtheit gegen jeden Einzelnen die Garantie übernimmt [4]). Die Wahl von Obrigkeiten wird erst dann zur Notwendigkeit, wenn die andauernde Unbotmäßigkeit der Einzelnen eine energische Exekutive erheischt. Denn es wird doch niemand im Ernste behaupten wollen, daß die Wahl eines Oberhauptes dem Abschluß des Ver-

[1]) Oeuvr. 1, 277.
[2]) Oeuvr. 2, 461 u. 468.
[3]) Oeuvr. 1, 282.
[4]) Oeuvr. 2, 445—7.

[1]) Oeuvr. 1, 283, 2, 453.
[2]) 1, 286.
[3]) Oeuvr. 1, 291: „Le riche, pressé par la nécessité, conçut enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain; ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires."
[4]) Ebenda 1, 296.

trages vorausgehe, daß die Diener des Gesetzes eher da seien als das Gesetz. So beginnt das Zeitalter der politischen Ungleichheit. Von der gesetzlichen Gewalt zur Willkürherrschaft ist alsdann nur noch ein Schritt, und der Gegensatz von Macht und Schwäche verwandelt sich in den Gegensatz von Herrschaft und Sklaverei. Den Kreislauf der Entwicklung, welchen Rousseau nur kurz andeutet, schließt die Epoche des fürchterlichsten Despotismus. Unter dem absoluten Willen eines Einzelnen werden alle wieder gleich, die Begriffe von gut und böse, Recht und Unrecht, welche der Urmensch überhaupt noch nicht kannte, verschwinden wieder, und nur dadurch unterscheiden sich die Menschen dieses Zeitalters, daß sie einem Übermaß von Verderbnis verdanken, was bei jenem natürliche Unschuld war[1]).

Mit dieser trostlosen Perspektive entläßt uns der Verfasser des zweiten Diskurses, ohne Auskunft über die weitere Entwicklung, ob der traurige Kreislauf dann von neuem beginnt, oder ob wir in jener Epoche nur eine für die Erziehung des Menschengeschlechts notwendige Durchgangsstufe zu sehen haben. Zu einer erhebenderen Lösung des geschichtsphilosophischen Problemes hat sich Rousseau erst später aufgeschwungen, als er das Wesen des Staates zu ergründen suchte. Es ist vielleicht die interessanteste Beobachtung, zu der das Leben des merkwürdigen Mannes Anlaß giebt, daß er, der seine Träume auf dem Gebiete der Staatslehre fortsetzen wollte, durch die harte Realität des Staates belehrt, schließlich gestehen mußte, nicht hinter, sondern vor uns liege das Ideal wahrer Freiheit und Sittlichkeit. Diese Wandlung fällt um so mehr ins Gewicht, als gerade seine Staatslehre am auffallendsten seine tiefe Gleichgültigkeit gegen die historische Wahrheit offenbart.

Schon im zweiten Diskurse verfällt Rousseau nach dem Versuche, den Reichen zum „Erfinder" des Staates zu machen, sehr bald aus der Entwicklung in die naturrechtliche Theorie, und da, wo wir Darstellung eines geschichtlichen Verlaufes verlangen, erhalten wir ein System. Im „Contrat social" und in den

[1]) Oeuvr. 1, 314.

politischen Abschnitten des „Emil" und der „Bergbriefe" dürften wir dagegen sein theoretisches Verfahren nicht tadeln, wenn er sich lediglich auf den Aufbau seines Staatsideales beschränkte. Allein dies ist ganz entschieden nicht der Fall. Wenn er im „Contrat" bemerkt, die Bestimmungen des Staatsvertrages seien vielleicht nie formell verkündet, sondern nur stillschweigend anerkannt worden[1]), so heißt das doch mit andern Worten: jeder Staat beruht ursprünglich auf einem Vertrage seiner Glieder. Aber eine Stelle, zumal in einem so trocknen, wortkargen Buche, wie es der „Contrat" ist, möchte etwa noch nichts entscheiden. Lesen wir nun das fünfte Buch des „Emil", so scheint es fast, als ob wir Rousseau unrecht gethan hätten. Grotius und Hobbes will er beide nicht als Staatsrechtslehrer anerkennen, nur Montesquieu komme in Betracht. Da dieser jedoch allein von dem positiven Rechte handle, wie es irgendwo im Staate einmal Geltung gehabt habe, so erfahre man nichts von dem Rechte, wie es sein solle, und gleichwohl sei dies notwendig zur Beurteilung des Bestehenden[2]). Aber wenige Seiten später bestreitet Rousseau, daß die Monarchien des Altertums seine Vertragslehre widerlegten. Denn offenbar sei ein Volk, ehe es sich einen König wähle, ein Volk, was es aber nur durch den Staatsvertrag geworden sei: mithin sei dieser die Grundlage jeder bürgerlichen Gesellschaft[3]). Nach den „Bergbriefen" endlich ist der Staat eine auf der Vereinigung und gegenseitigen Verbindlichkeit (obligation) seiner Glieder beruhende Einheit. Nur über den Ursprung dieser Verbindlichkeit gehen die Meinungen auseinander, und während andere ihn aus der Gewalt, der väterlichen Autorität oder dem Willen Gottes herleiten, kommt nach Rousseau der Vertragstheorie eine größere Berechtigung zu[4]).

Rousseau sagt also das einemal, suchen wir a priori die Prinzipien der Staatslehre und vergleichen sie mit dem historisch Gegebnen: das anderemal macht er das a priori Gefundene

[1]) I, 6. Oeuvr. 5, 78.
[2]) Oeuvr. 4, 426 fg. Vgl. S. 446.
[3]) Oeuvr. 4, 431; ähnlich im „contrat social" I, 5, Oeuvr. 5, 76.
[4]) Lettres écrites de la Montagne, 1. Teil, 6. Brief. Oeuvr. 6, 339.

doch wieder zur Grundlage jedes historischen staatlichen Organismus. Man kann demnach nicht sagen, daß der „Contrat“ bloß ein regulatives Prinzip aller staatlichen Entwicklung aufstelle, aber ebenso schief wäre die Behauptung, daß er lediglich von einer historisch nicht weiter nachweisbaren Voraussetzung ausgehe. Die Zweideutigkeit, welche infolgedessen über allen Untersuchungen des „Contrat“ schwebt, kam Rousseau jedoch nie zum Bewußtsein, eben weil alles Historische für ihn nur einen ganz untergeordneten Wert hatte.

Öfter als auf diesen Punkt ist in den letzten Jahrzehnten mit Recht darauf hingewiesen worden [1]), daß Rousseaus Staatsideal keineswegs ein bloßes Phantasiegemälde ist. Wir wissen jetzt, daß nicht nur die Begeisterung für die Stadtrepubliken des Altertums, sondern mehr noch die Erfahrungen, welche er als Sekretär der französischen Gesandtschaft in Venedig gesammelt hatte, sowie die Absichten der Genfer Volkspartei seine politischen Anschauungen bestimmten. Seine von Locke beeinflußte Lehre von der unveräußerlichen, unteilbaren Souveränität des Volkes, von welchem jedoch der stolze Republikaner unbedenklich die eingewanderte Bevölkerung Genfs ausschloß, führt dann freilich in ihrer Verallgemeinerung zu der absurden Behauptung, daß in einem Staate von 10000 Bürgern sich der Einzelne zum Souverän wie eins zu 10000 verhalte, während in einem Staate von 100000 Bürgern der Einzelne einen zehnmal so geringen Ein-

[1]) Rs. Landsleute stehen, wie billig, obenan. Ich nenne nur Gaullieur, Études sur l'histoire littéraire de la Suisse française particulièrement dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Genève 1856. Kapitel 3, S. 75 ff. „J. J. R. considéré comme citoyen de Genève et comme littérateur genevois.“ — Ferner des jüngst verstorbenen Pfarrers Gaberel liebenswürdiges Buch: „R. et les Genevois.“ Genève-Paris 1858. — Deutscherseits sind noch immer lesenswert die nur leider in dem abstrakten Deutsch der Hegelschen Schule geschriebenen Aufsätze Feuerleins in den Jahrgängen 1861 u. 65 der Zeitschrift: „Der Gedanke, Organ der philos. Gesellsch. zu Berlin“, über Rs. Staatslehre bes. II 3—12, VI 85—100, 163—74, 217—30. Vgl. neuerdings die trefflichen Untersuchungen von Alb. Jansen: Zur Litteratur über Rs. Politik, Preuß. Jahrbb. 49. Bd. (1882), S. 392 bis 431 u. Gottfried Koch: Die Verfassung von Genf u. Rs. contrat social. Sybels hist. Zeitschr. Bd. 55 N. F. 19 (1886, S. 193—206).

fluß auf die Abfassung der Gesetze habe [1]). So scheidet Rousseau zwar stets genau zwischen Art und Form der Regierung, und erklärt wiederholt, die Monarchie sei die beste Regierungsform für einen größeren Staat [2]). Aber wie er schon 1751 nicht vor der Frage zurückgeschreckt war, ob es überhaupt gut sei, daß größere Staaten bestehen [3]), so erblickte er noch in einer seiner letzten Schriften [4]) in der Größe der Nationen und der Ausdehnung der Staaten die vornehmlichste Quelle des menschlichen Elendes und wunderte sich nur, daß ein großer Staat wie Polen bei der Anarchie, nicht wie man vermuten sollte, beim Despotismus angelangt sei. Nur darin wird er den radikalen Anschauungen seiner Jugend untreu, daß er seinen Urmenschen gleichsam preisgiebt und als „Bürger Genfs“ sich in seiner Weise mit der Kultur des Menschengeschlechtes aussöhnt.

Schon damals, als er den verderblichen Einfluß von Künsten und Wissenschaften mit leidenschaftlicher Beredsamkeit darstellte, hatte er dringend vor verkehrten Schlußfolgerungen gewarnt. Wollten wir unsere Bibliotheken verbrennen und unsere Universitäten und Akademien zerstören, so würde Europa dadurch nur in die alte Barbarei zurückversenkt, ohne daß die Sitten dabei gewännen. Es hilft nichts, wenn wir auch den Quell des Übels verstopfen, wenn wir Müßiggang und Luxus bekämpfen und jene erste Gleichheit herstellen, welche die Unschuld erhielt und jegliche Tugend gebar. Hier giebt es nur einen Ausweg, die Revolution, die wir jedoch ebenso fürchten müssen, wie das Übel, das sie heilen könnte, welche herbeizuwünschen tadelnswert, welche voraus-

[1]) Émile, Oeuvr. 4, 438.

[2]) Ebenda 4, 444: „On a de tout temps beaucoup disputé sur la meilleure forme de gouvernement, sans considérer que chacune est la meilleure en certains cas, et la pire en d'autres. Pour nous, si dans les différents États le nombre des magistrats doit être inverse de celui des citoyens, nous conclurons qu'en général le gouvernement démocratique convient aux petits États, l'aristocratie aux médiocres, et le monarchique aux grands.“

[3]) Réponse a M. Bordes, Oeuvr. 1, 147.

[4]) In den „Considérations sur le gouvernement de Pologne“ von 1772, Oeuvr. 5, 275 fg.

zusehen unmöglich ist. Erkennt ein Arzt, daß ein Übel unheilbar ist, so greift er zu Palliativmitteln [1]). So wird es die Aufgabe weiser Gesetzgeber sein, die Verfassungen der kranken Menschheit anzupassen. Die Fürsten unsrer Zeit handeln deshalb nicht nur in ihrem, sondern auch im Interesse ihrer Völker, wenn sie Künste und Wissenschaften fördern [2]). Nur Übelwollende können daher behaupten, daß Rousseau zur Zerstörung der Gesellschaft, zur Vernichtung des Dein und Mein, zur Rückkehr in die Wälder auffordere [3]). Würde doch in Zeiten eines vorgerückteren Stadiums der Verderbnis Beseitigung der verderblichen Korruption dem Herausziehen des Eisens aus einer tödlichen Wunde gleichkommen [4]). Die von d'Alembert in Voltaires Interesse empfohlene Gründung eines Theaters in Genf bekämpft Rousseau daher nur so lange, als ihm die Aussichten der Volkspartei die Verfassung seiner Vaterstadt in idealer Beleuchtung erscheinen lassen. Sobald sich diese trüben, will er auch hier nur von Palliativmitteln wissen und erklärt unter diesem Titel auch die Komödie für zulässig [5]). Wenn aber andere es für ein

[1]) Vgl. außer der folgenden Anmerkung auch Nouv. Héloise, V, 2. Saint-Preux an Bomston, Oeuvr. 9, 217: „Je penserais que les talents des hommes sont comme les vertus des drogues, que la nature nous donne pour guérir nos maux, quoique son intention soit que nous n'en ayons pas besoin."

[2]) Réponse au roi de Pologne, Oeuvr. 1, 119—21. Réponse à M. Bordes, ebenda 1, 160: „J'ai déjà dit ailleurs que je ne proposais point de bouleverser la société actuelle, de brûler les bibliothèques et tous les livres, de détruire les colléges et les académies; et je dois ajouter ici que je ne me propose point non plus de réduire les hommes à se contenter du simple nécessaire. Je sens bien qu'il ne faut pas former le chimérique projet d'en faire d'honnêtes gens; mais je me suis cru obligé de dire, sans déguisement, la vérité qu'on m'a démandée." — Préface de Narcisse, 1, 191 fg.

[3]) Discours sur l'origine etc., Oeuvr. 1, 335.

[4]) An Voltaire, 10. Sept. 1755. Oeuvr. 18, 223. Vgl. an Scheyb, à l'Hermitage 15. Juli 1756, ebenda S. 265: „Quand les hommes sont corrompus, il vaut mieux qu'ils soient savants qu'ignorants; quand ils sont bons, il est à craindre que les sciences ne les corrompent."

[5]) An Moultou, Montmorency 29. Januar 1760, Oeuvr. 19, 105.

Meisterstück der Politik halten, daß durch Künste und Wissenschaften, Luxus, Handel, Gesetze, und wie alle Faktoren unserer Kultur heißen mögen, die Menschen vermöge ihres persönlichen Interesses in wechselsweise Abhängigkeit von einander gebracht werden und mit dem eignen Glücke zugleich das ihrer Mitmenschen fördern, so bemerkt Rousseau skeptisch, eine auf den Egoismus begründete Lehre müsse falsch sein [1]).

Der Verfasser des „Contrat" kommt jedoch dieser egoistischen Lehre notgedrungen wieder sehr nahe. Denn es ist ihm in der Zwischenzeit zur Gewißheit geworden, daß den instinktiven Handlungen des Urmenschen keine Sittlichkeit zukomme [2]). Er erhebt sich daher zu dem vielsagenden Zugeständnisse, daß wir ohne die mit dem Verlust des Naturzustandes verknüpfte Entartung den Augenblick segnen müßten, der den Menschen aus einem beschränkten, tierischen Geschöpfe allererst zum wahren Menschen und zum Träger der Intelligenz gemacht, der ihn von der Sklaverei seiner Triebe befreit und in dem Gehorsam gegen das selbst auferlegte Gesetz die wahre sittliche Freiheit zu erkennen gelehrt habe [3]). Wenn unsre Gesetze je die Unabänderlichkeit von Naturgesetzen erlangten, so würde der Staatsbürger die Vorteile des Naturzustandes und der bürgerlichen Gesellschaft vereinigen [4]), und selbst die Nachteile der physischen Ungleichheit würden durch die gesetzliche Gleichheit aller aufgehoben [5]). Rousseau verkennt nicht, daß

[1]) Préface de Narcisse, Oeuvr. 1, 186.

[2]) Vgl. auch Streckeisen-Moultou. Oeuvres et correspondance inédites de J. J. R. Paris 1861 in den „Fragments des institutions politiques" S. 234: „Soit qu'un penchant naturel ait porté les hommes à s'unir en société, soit qu'ils y aient été forcés par leurs besoins mutuels, il est certain que c'est de ce commerce que sont nés leurs vertus et leurs vices, et, en quelque manière, leur être moral. Là où il n'y a point de société, il ne faut y avoir ni justice, ni clémence, ni humanité, ni générosité, ni modestie, ni surtout le mérite de toutes les vertus." Dennoch hält R. die Nachteile der Gesellschaft für größer. Das interessante Fragment gehört demnach wohl in die Uebergangszeit nach dem 2. Diskurse.

[3]) Contrat I 8, Oeuvr, 5, 84.

[4]) Émile, Oeuvr. 3, 110.

[5]) Contrat I 9, Oeuvr. 5, 88.

ohne Zwangsgewalt die Summe der individuellen Willen nie zu einer Einheit werde, aber wo das Gesetz herrscht, da drohen der Freiheit keine Gefahren. Wer auch da noch seinem Privatwillen in Widerspruch mit dem Willen der Gesamtheit folgen will, setzt sich selbst dieser gegenüber in den reinen Naturzustand, wo Gehorsam nur von der Notwendigkeit geboten wird, und verzichtet somit freiwillig auf alle Vorteile des Gesetzes[1]).

Seinem Vaterlande dankt jeder das köstlichste Gut, die Sittlichkeit seines Thuns und die Liebe der Tugend. Als einsamer Waldbewohner hätte er glücklicher und freier gelebt, aber er wäre kein Kämpfer, er wäre gut ohne Verdienst, nicht tugendhaft gewesen, während er jetzt durch Bezwingung seiner Leidenschaften den Preis erringt. Die Wiederkehr des goldenen Zeitalters ist keine Chimäre, wenn unser Herz sie ersehnt[2]). Ja Rousseau selbst übernimmt, zum erstenmal mit wirklich positiven Ergebnissen, die Führung nach dem Lande der Verheißung. Er knüpft an den fruchtbarsten Gedanken seiner Staatslehre an, der bei den Anhängern des „Contrat" leider meist in Vergessenheit geriet, an den Gedanken, daß der Staat ein Organismus wie der Mensch, mithin ein sittliches Ganze sei[3]). Wie der Mensch schon mit seiner Geburt an den Rechten der Bürger teilnimmt, so beginnen auch schon mit dem ersten Tage seines Lebens seine Pflichten[4]). Die vornehmste derselben besteht aber darin, daß er sich ganz von jener lebendigen Staatsgesinnung durchdringen lasse, auf welcher die Größe der alten Welt beruht. Hier hat in den Jahren der Unmündigkeit die Erziehung einzusetzen.

Wem jedoch Rousseau diese anvertraut wissen wollte, erfährt man nicht aus dem „Emil", in welchem der Verfasser selbst der Hofmeister des jugendlichen Zöglings wird. Man muß sich zum richtigen Verständnis des Buches gegenwärtig halten, daß Rousseau in demselben eigentlich keine Erziehungsmethode geben, sondern lediglich zeigen wollte, wie die ursprüngliche Güte der

[1]) Discours sur l'économie politique, Oeuvr. 5, 13 fg.
[2]) Émile, Oeuvr. 4, 459 ff.
[3]) Disc. sur l'écon. polit., Oeuvr. 5, 7 fg.
[4]) Ebenda 31.

menschlichen Natur auch in einer lasterhaften Kulturwelt erhalten werden könne[1]). Zu diesem Zwecke war freilich des Verfassers fortwährende Gegenwart eine Notwendigkeit. Aber daß er damit keine nur dem Reichen erschwingbare Hofmeistererziehung empfehlen wollte, beweist sein für die Encyklopädie geschriebener politischer Artikel, in welchem er die Erziehung zu einer Sache des Staates macht.[2]) Nur die Kretenser, Lacedemonier und alten Perser kannten die öffentliche Erziehung, für welche in Rom die patria potestas einigen Ersatz bot, ohne deshalb die wunderbare Größe dieses Staates völlig zu erklären. „Öffentliche Erziehung nach Vorschrift der Regierung, unter Aufsicht der dazu berufenen Organe des Souverains ist einer der vornehmsten Grundsätze der populären oder legitimen Regierung."[3]) Wo kein Pflichtgefühl in den Herzen der Bürger wohnt, da nimmt eine falsche Regierungskunst ihre Zuflucht zu Staatsmaximen und Kabinettsgeheimnissen und ist stolz auf ihre Erfolge, wenn als Frucht des Gleichgewichts der Kräfte den Handlungen Gesetzlichkeit beiwohnt. Der Staat, welcher in der Erziehung seiner Bürger eine seiner edelsten Aufgaben erblickt, handelt dagegen in der Erkenntnis, daß Sittlichkeit die einzige zuverlässige Stütze der Gesetzlichkeit sei[4]). Er nimmt die Menschen nicht wie sie sind, sondern macht sie erst zu dem, was sie sein sollen. Er weckt in ihren Herzen ein leben-

[1]) An Philibert Cramer, mitgeteilt bei A. Sayous. Le dix-huitième siècle à l'étranger. Histoire de la littérature française dans les divers pays de l'Europe depuis la mort de Louis XIV jusqu'à la révolution française. Paris 1861. 1, 290: „Pour accorder ce principe (die natürl. Güte) avec cette autre vérité non moins certaine que les hommes sont méchants, il fallait, dans l'histoire du coeur humain, montrer l'origine de tous les vices. C'est ce que j'ai fait dans ce livre."

[2]) Émile, Buch 1, Oeuvr. 3, 15 hatte er zwar zwei Arten von Erziehung, eine öffentliche und eine häusliche, unterschieden und von jener bemerkt: L'institution publique n'existe plus et ne peut plus exister, parce qu'où il n'y a plus de patrie il ne peut plus y avoir de citoyens. Ces deux mots patrie et citoyen doivent être effacés des langues modernes." Doch nennt er ebenda die Republik des Plato: „Le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait."

[3]) Disc. sur l'écon. Oeuvr. 5, 31—4.

[4]) a. a. O. 18 u. 21—2.

diges Nationalgefühl, so daß sie nicht in der Scholle und deren Bewohnern, sondern in Gesetzen, Sitten, Regierungsart und Gewohnheiten, vor allem aber in der regen Wechselwirkung zwischen dem Staate und jedem seiner Glieder das Wesen des Vaterlandes erkennen [1]) und es als ein schweres Unglück empfinden, wenn sie statt des Vaterlandes nur eine Heimat besitzen [2]). Aber selbst dieser Staat verhindert nicht, daß der Kosmopolit großsinnig die eingebildeten Schranken, welche die Völker trennen, überschreitet und in Nacheiferung des Schöpfers aller Dinge die ganze Menschheit liebend umfängt [3]).

So ist Rousseau, ohne daß sich seine Ansicht über die Natur des Menschen wesentlich geändert hätte, auf der Höhe seines Ruhmes zu erfreulicheren Resultaten gelangt, und nur die Nachwirkung seiner kulturfeindlichen Anfänge hat es verhindert, daß sein Genius zu Erreichung des frisch gesteckten Zieles seine Schwingen freier entfaltete. Zwischen der Geschichtsphilosophie seines Jugendwerkes und den politischen Schriften besteht indessen keine Brücke, und der trotz aller Polemik gegen Voltaire im zweiten Diskurse vorwaltende Pessimismus bleibt um so mehr haften, wenn sich herausstellt, daß auch der ideale Staat Rousseaus auf falschen Voraussetzungen beruht [4]).

[1]) An Pictet, Motiers 1. März 1764. Oeuvr. 20, 114.

[2]) Madame d'Orbe an Julie in d. Nouv. Héloise, 6. Teil, 5. Brief. Oeuvr. 9, 399.

[3]) Discours sur l'origine etc. Oeuvr. 1, 294 fg. „La commisération naturelle, qui perdant de société à société presque toute la force qu'elle avait d'homme à homme, ne réside plus que dans quelques grandes ames cosmopolites qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les peuples, et qui, à l'exemple de l'Éte souverain qui les a créées embrassent tout le genre humain dans leur bienveillance."

[4]) Vgl. bes. Bluntschli, Gesch. der neueren Staatswissensch. Allgem. Staatsrecht u. Politik seit d. 16. Jahrh. bis zur Gegenwart. 3. Aufl. (1881) S. 348 ff.

Zweites Kapitel.

Rousseau und die deutsche Aufklärung. — Herder.

Die Schriften, welchen Rousseau seinen Weltruhm verdankte, waren längst in aller Händen, als er die Behauptung aufstellte, man müsse bei Beurteilung eines Buches nicht nur das Gute, das es enthalte, sondern auch das Unheil, das es anrichten könne, ins Auge fassen; vor allem aber müsse jeder Verfasser Nützlichkeit und Schädlichkeit seines Buches vor der Veröffentlichung gegeneinander abwägen [1]). Aber selbst wenn die Leidenschaftlichkeit seines Herzens an den Erzeugnissen seiner Feder weniger Anteil gehabt hätte, so entzogen sich doch die Folgen seiner an allem Bestehenden rüttelnden Ideen jeder menschlichen Berechnung. Durch die Verfassung des Jahres 1793 wurde die ideale Verfassung eines kleinen Freistaates auf einen Großstaat übertragen. Der Traum eines Genfer Patrioten wurde ein Faktor in der politischen Entwicklung des neuen Frankreich. Und wenn ein Franzose unter dem zweiten Kaiserreiche gesagt hat [2]), es gebe keinen zweiten Schriftsteller, bei welchem zwar nicht das Verständnis, wohl aber eine kaltblütige Beurteilung so schwer falle wie bei Rousseau, so hat dieser Ausspruch wenigstens in dem Lande, in welchem das Zeitalter der Revolutionen noch nicht geschlossen ist, auch heute noch Giltigkeit.

Genf und Paris sind die Pole des Rousseauischen Denkens. Das eine wird in seiner Vorstellung zu einem neuen Sparta,

[1]) An M . . . Motiers, 7. Dez. 63. Oeuvr. 20, 83.

[2]) Sayous (1861) a. a. O. 1, 316.

das andre zu einem neuen Babylon, und diesen Phantasiegebilden entnimmt er wesentliche Züge seiner verzerrten Weltansicht. In Deutschland, wo die gesellschaftlichen und politischen Voraussetzungen seiner Ideen weniger bekannt waren, ist man von vornherein mehr dem Denker als solchen gerecht geworden [1]). Die Übertreibungen des Verfassers der beiden Diskurse wies man hier ähnlich wie in Frankreich zurück, wobei es hier so wenig wie dort an Mißverständnissen fehlte. Im übrigen aber sah die deutsche Aufklärung in dem Genfer viel mehr einen Verbündeten wie einen Gegner.

Gleich die erste schriftstellerische That Rousseaus wurde durch keinen geringeren wie Lessing gewürdigt, der sich auch hier als „der Führer des modernen deutschen Geistes", wie man ihn wohl genannt hat [2]), zeigte. In der Aprilnummer des „Neuesten aus dem Reiche des Witzes" von 1751 gab der junge Kritiker einen vortrefflichen Auszug aus der kleinen Preisschrift [3]), in der er so viel mit einer „männlichen Beredsamkeit" verbundene „erhabene Gesinnungen" fand, daß er erklärte: „Ich weiß nicht, was man für eine heimliche Ehrfurcht für einen Mann empfindet, welcher der Tugend gegen alle gebilligte Vorurteile das Wort redet, auch sogar alsdann, wann er zu weit geht." Während aber die französischen Gegner der Preisschrift Rousseaus Paradoxien meist nur leere Deklamationen entgegensetzten, begnügte sich Lessing in seiner knappen Art mit dem schlagenden Einwand, daß auch das tugendhafte Sparta, weil „Alles in der Welt seinen Zeitpunkt hat", nicht viel länger als Athen geblüht habe, daß also zwischen Pflege von Künsten und Wissenschaften und Verfall der Sitten und des Staates ein kausales Verhältnis nicht stattfinde.

[1]) Vgl. Levy-Bruhl. L'influenc de J. J. R. en Allemagne. Annales de l'école des sciences politiques. 1887, S. 325—58. Mit unserm Thema berührt sich dieser sehr lesenswerte Essai nur wenig. Bez. Schillers sind S. 331 einige Mißverständnisse untergelaufen.

[2]) Dilthey. Ueber G. E. Lessing. Preuß. Jahrbb. 19 (1867) 117—61. 271—94, bes. 273 u. 294.

[3]) Schriften. Ausg. von Lachmann-Muncker 4, 394, wiederholt im 2. Teil der Schriften 1753 in den kritischen Briefen, a. a. O. 5, 64. Vgl. Erich Schmidt. Lessing 1, 180 fg.

Auch unter den Recensenten des „Diskurses über die Entstehung der Ungleichheit" steht Lessings Name oben an. In einer kurzen Anzeige desselben in der Berliner privilegirten Zeitung vom 10. Juli 1755 rühmte er, daß Rousseau „noch überall der kühne Weltweise" sei, der sich durch keine Vorurteile beirren lasse und aus einem ganz andern Tone wie ein feiler Sophist spreche, weil „sein Herz an allen seinen spekulativischen Betrachtungen Anteil genommen" habe [1]). Wenn er aber bedauerte, daß der durch Rousseaus ersten Diskurs heraufbeschworene Streit nicht lehrreicher ausgefallen sei, weil sich in Frankreich „fast ebenso kleine Geister damit abgegeben hätten als in Deutschland" [2]), so wurde der Streit kaum lehrreicher durch die wohlgemeinte Widerlegung, die aus Lessings eignem Freundeskreise hervorging. Seine in jener Recension angekündigte Übersetzung des zweiten Diskurses begleitete Moses Mendelssohn mit einem „Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig" vom 2. Jenner 1756 [3]), das mit der Erklärung schloß: „O! wenn kein Land dasjenige darbietet, was Rousseau in seinem Vaterlande zu finden wünscht, so wollte ich mich begnügen, in einem solchen geboren zu sein, wo ich Sokrates zum Muster und Lessing zum Freunde haben könnte!" Auch er fühlte sich mit Rousseau „in sehr wenig Stücken uneins" und „nichts konnte ihn mehr ärgern, als wenn er in einer philosophischen Staatskunst erwiesen sah, daß alles nach der Vernunft so hat sein müssen, wie es bei uns ist" [4]). Um so mehr beklagte er, daß Rousseau, dessen „ganze Seele Tugend und Menschenliebe" sei, dem gesitteten Menschen alle Moralität abspräche. Aber was er nun selbst gegen den Genfer vorzubringen hatte, erhob sich nicht im geringsten über das her-

[1]) Werke (Hempel) 18, 285.

[2]) L. denkt dabei wohl an den „Recueil de toutes les pièces qui ont été publiées à l'occasion du discours de M. J. J. R." ꝛc. (Gotha 1753, 2 Bde.), welche außer dem ersten Diskurs die französischen Gegenschriften und Rs. Antworten enthält.

[3]) Gesammelte Schriften. Leipz. 1843. 1, 371 ff., dazu 386 ff. eine „Nachschrift", welcher eine „natürliche" Erklärung des Ursprungs der Sprachen enthält. Unsre Citate 375. 78. 80. 85.

[4]) An Lessing. Berlin, 26. Dez. 1755. Ls. Werke (Hempel) 20 b, 28.

kömmliche Maß aufklärerischer Bildungsphilisterei, und wenn wir da zu hören bekommen, daß „die Musik, die Malerei, die köstlichsten Speisen und Getränke, wenn sie verdaulich sind, die herrlichen Werke der Natur und der Kunst milde Geschenke unsres huldreichen Vaters sind, die sich wetteifernd bemühen, unsre Seele mit einer himmlischen Fröhlichkeit aufzuklären", so überkommt auch uns unwillkürlich etwas von jener himmlischen Fröhlichkeit.

Hatte das „Sendschreiben" ein Verdienst, so lag es allein darin, daß Lessing daraufhin noch einmal auf Rousseaus Schrift zurückkam. Mendelssohn hatte gesagt: „Rousseau kann sich nicht überwinden, dem natürlichen Menschen die Bemühung, sich vollkommener zu machen (la perfectibilité), abzustreiten." Dem entgegnete Lessing mit Recht, daß er unter Perfektibilität „die Beschaffenheit eines Dinges verstehe, vermöge welcher es vollkommener werden kann" [1]). Wenn er aber hinzufügte, daß diese Beschaffenheit allen Dingen dieser Welt zukomme und „zu ihrer Fortdauer unumgänglich nötig" sei, daß also der Wilde „die Perfektibilität nicht deswegen erhielt, um etwas besseres als ein Wilder zu werden, sondern deswegen, um nichts Geringeres zu werden," so legte er wieder mehr in den Perfektibilitätsbegriff hinein, wie Rousseau beabsichtigt hatte, als er denselben zu einem unterscheidenden Merkmale des Menschen vom Tiere machte.

Ließ es aber Lessing den Präludien von Rousseaus Hauptschriften gegenüber mehr bei einer allgemeinen Sympathie bewenden, so entnahm er der „neuen Héloise" und dem „Emil", wie sein „Nathan" bezeugt, positive Anregungen für sein religiöses Denken [2]). Rousseau selbst hat es als wahren Zweck seines Romanes bezeichnet, daß er mit einer Gläubigen wie Julie den Philosophen, mit einem Atheisten wie Wolmar der Intoleranz eine Lehre geben

[1]) An M. Leipzig, 21. Jan. 56. Werke (Hempel) 20ª, 54.

[2]) Genauere Bekanntschaft mit der „Héloise" geht hervor aus der Besprechung von Heufelds „Julie". Hamburg. Dramaturgie, 8. Stück, vom 26. Mai 67. — vgl. ebenda 28. Stück vom 4. August und 53. Stück vom 3. Nov. 67 Erwähnung der „Lettre à d'Alembert" — bezügl. des „Emil" s. den Brief an Elise Reimarus vom 7. Mai 80. Werke (Hempel 20 a, 814. — „Schriften des Genfer R." s. Litteraturbriefe Nr. 127 vom 25. September 1760.

wollte [1]). So wie hier der in den französischen oder besser gesagt Pariser Verhältnissen begründete eintönige Gegensatz von Gläubigkeit und Atheismus, so erschien in dem Drama des Deutschen, nur unendlich menschlicher und liebenswürdiger, der Gegensatz der Konfessionen überwunden durch die Idee der Humanität, die Religion der „von Vorurteilen freien Liebe". Und wie der „weise Richter" in der Erzählung von den drei Ringen überließ Lessing getrost der Zukunft die Entscheidung, ob er im Rechte sei, wenn er von seiner hohen Warte herab „in allen positiven Religionen weiter nichts als den Gang erblickte, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein habe entwickeln können und noch ferner entwickeln solle" [2]). In diesem Sinne faßte er, in der Absicht, die Theologie um einen fruchtbaren Gesichtspunkt zu bereichern, die stufenförmige Offenbarung als eine Erziehung des Menschengeschlechtes, welche dasselbe mit dem, „was es aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter" bekannt mache. In dem zweiten der Freimaurergespräche aber erweiterte er diese Ansicht zu einer geschichtlichen, indem er die bürgerliche Gesellschaft segnete, weil sie trotz aller Trennungen der Menschheit in verschiedene Völker, Religionsgemeinschaften und innerhalb der Staaten in Stände die unerläßliche Vorbedingung für den Anbau der menschlichen Vernunft sei. Denn „wer des Feuers genießen wolle, müsse sich den Rauch gefallen lassen" [3]).

So wurde Lessing der erste Deutsche, der Rousseaus letzte und reifste Gedanken über den Wert der geschichtlichen Bewegung in geläuterter Gestalt fortbildete. Und nur darin unterschied sich der Sohn eines politisch unreifen Volkes nicht zu seinem Vorteile von dem Bürger Genfs, daß er im Staate bloß ein notwendiges

[1]) An Vernes. Montmorency, 24. Juni 1761, Oeuvr. 19, 193 fg., vgl. Lettre à Beaumont, Oeuvr. 6, 110: „Il importe tout aux hommes de tenir moins aux opinions qui les divisent qu'à celles qui les unissent." An Mad. de Crequi Motiers, 21. Juli 64, Oeuvr. 20, 177: „La bonne religion consiste beaucoup moins dans ce qu'on croit que dans ce qu'on fait."

[2]) Die Erziehung des Menschengeschlechts 1780. Vorbericht des Herausgebers und § 3 u. 4.

[3]) Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer. 1778.

Übel sah. Die Wurzel aller Irrtümer Rousseaus in der unhistorischen Denkweise desselben aufzudecken, mußte dagegen der überwiegend antiquarisch-philologischen Richtung seines Geistes fern liegen. Gab doch selbst derjenige seiner Zeitgenossen, der hierzu der berufenste gewesen wäre, seinem Angriffe auf Rousseau eine verkehrte Richtung.

Es läßt sich wohl kaum ein größerer Gegensatz denken wie der zwischen dem gefühlsweichen Genfer und dem kernigen Manne der roten Erde, Justus Möser[1]). Ein positiver historischer Denker, wie es damals wenige in Deutschland gab, gemahnte der Verfasser der „patriotischen Phantasien" nur dadurch an das Jahrhundert des Doktrinarismus, daß er in dem erbgesessnen westfälischen Bauer den wahren Menschen sah und die Wandlungen des Grundeigentums einseitig zum Mittelpunkt der Entwicklungsgeschichte unsres Volkes machte[2]). Eben deswegen aber tadelte er den Gesetzgeber, der „mit einem falschen philosophischen Auge an jedem Menschen gleiche Würde und gleiche Rechte erblickt"[3]). Und hatte Rousseau in dem Satze des Tacitus „corruptissima re publica plurimae leges" seine eigene Meinung wiedergefunden[4]), so lautete es fast wie eine Antwort darauf, wenn Möser mit Berufung auf Montesquieu erklärte: „je einfacher die Gesetze, und je allgemeiner die Regeln werden, desto

[1]) „Auf der halb christlichen Welt Gottes kann kein verschiedener Triumvirat von Denkern seyn, als der Vikar in Savoyen, der Hr. Justizrath Möser, und der Englische Landpriester." Herder an Hamann, Nov. 1768. In Hs. Briefen an Hamann, herausg. von O. Hoffmann (1889) S. 47. Die beste Charakteristik Ms. noch immer bei Hettner, Gesch. der deutschen Litteratur 2, 372 ff.

[2]) S. bes. Vorrede zur Osnabrücker Gesch. (1768). Werke (herausg. von Abeken) Bd. 6. Vgl. jedoch bei R. Stellen wie Emil, Buch 5 (Oeuvr. 4, 451): „C'est la campagne qui fait le pays, et c'est le peuple de la campagne qui fait la nation."

[3]) Werke 2, 10 (1773).

[4]) Ann. Lib. III, 27. Bei R. am schroffsten in dem Fragment „Des lois", bei Streckeisen-Moultou, Oeuvr. inéd. 228: „Tout État où il y a plus de lois que la mémoire de chaque citoyen n'en peut contenir est un État mal constitué, et tout homme qui ne sait pas par coeur les lois de son pays est un mauvais citoyen."

despotischer, trockner und armseliger wird ein Staat"[1]). Aber obwohl es für Möser „mit der moralischen Schnur in der Geschichte Kinderei" war[2]), so beschränkte er sich doch auf eine Verteidigung der positiven Religionen in dem „Schreiben an den Herrn Vicar in Savoyen abzugeben bei Herrn Johann Jakob Rousseau"[3]). Er betrachtete darin „die Bedürfnisse einiger Arten von menschlichen Gesellschaften und ihre Zufälle", erwog „die Krankheiten dieser großen Staatsvereinigungen, sie mögen Monarchien, Aristokratien, Demokratien oder Tyrannien heißen" und kam zu dem Schlusse, „daß ihnen eine geoffenbarte Religion jederzeit notwendig und heilsam gewesen" sei. Allein nicht der Historiker, sondern lediglich der Praktiker und Staatsmann redete aus ihm. Denn für seine Person ein Anhänger der Vernunftreligion konnte er doch die offenbarte Religion als einen „Kappzaum für den Pöbel, was wir alle sind" nicht entbehren. Im Grunde seines Herzens fühlte er sich dabei so wenig als Gegner Rousseaus, daß ihm dieser noch 1785 „der einzige unter den Franzosen ist, qui spectatorem oblectat"[4]) und daß er gelegentlich in seiner heiteren, geselligen Manier sogar für Rousseaus „kleine Mama" Frau von Warens eine Lanze brach[5]).

Daß der Deismus des savoyischen Vikars immer nur esoterische Lehre bleiben werde, hatte Möser sein historischer Instinkt gesagt. Aber zu den eigentlich historischen Problemen gehörte die Frage offenbar nicht mehr, schon deshalb, weil Rousseau

[1]) Patriot. Phant.: „Der jetzige Hang zu allgemeinen Gesetzen und Verordnungen ist der gemeinen Freiheit gefährlich". (1772). W. 2, 22.

[2]) An Nicolai, 14. Dez. 78. W. 10, 174.

[3]) W. 5, 230—51. Citate aus S. 240 u. 50. Es erschien zuerst 1765, vgl. W. 10, 65 und an Nicolai, London. 24. Jan. 64, W. 10, 138. Nach Nicolai 5, 230 war es vom 2. Nov. 62 datirt, was aber nach dem cit. Briefe in 63 zu ändern ist. Eine Besprechung des Schreibens (von Thomas Abbt) in den „Briefen die neueste Litteratur betreffend" (23—24. Teil, 1765, 13—50), wo u. a. getadelt wird, daß Möser häufig positive und offenbarte Religion als gleichbedeutend setze.

[4]) An Nicolai, 17. Dez. 85. Werke 10, 191.

[5]) „Vergleichung eines alten und neuen Soupé", aus d. Westf. Beitr. 1789. W. 5, 27.

niemals so weit gegangen war, seinen Deismus für die Religion seines Naturmenschen auszugeben [1]), wie denn überhaupt in seiner Urgeschichte die Entwicklung des Gottesbewußtseins keine nennenswerte Rolle spielte. Immerhin zählte Möser zu den Geistern, deren Beteiligung am Kampfe Lessing 1751 so schmerzlich vermißt hatte. Nur in bedingtem Maße fördernd wirkte dagegen die Kritik, welche die Rousseau'sche Urgeschichte durch Wieland und Iselin erfuhr.

Beide, der Schwabe wie der Schweizer, kamen mit ihrem Angriffe zu spät, insofern sie nur den Verfasser der beiden Diskurse aufs Korn nahmen, ohne von der inzwischen eingetretenen Veränderung seines Standpunktes Notiz zu nehmen.

Der Verfasser des „Agathon" war bereits in jene Lebensperiode eingetreten, welche Goethe im Maskenzug von 1818 unübertrefflich schön einen „Kreis von Mäßigungen" genannt hat, und lebte ganz der „reizenden Philosophie" seiner „Musarion", welche „die Dinge dieser Welt gern von der schönen Seite betrachtet". Und so hatte er schon 1769, wiewohl ihm Rousseau als der „mit allen seinen Wunderlichkeiten dennoch hochachtungswürdige Sonderling" erschien, in der „Republik des Diogenes" mit graziöser Laune den Beweis geführt, daß auch der Versuch eines mächtigen Zauberers, Rousseaus Menschheitsideal auf einer paradiesischen Insel zu verwirklichen, an der menschlichen Natur selbst scheitern müsse [2]). Seine Stellung als Professor der Philosophie an der kurmainzischen Universität Erfurt mochte ihm dann eine ausgeführtere Wiederholung seiner Gedanken nahe legen, und so gab er 1770 seine „Beiträge zur geheimen Geschichte des menschlichen Verstandes und Herzens" heraus [3]), unter welchen die Abhandlung „über die von J. J.

[1]) Auch R. hatte gesagt: „Le peuple aura toujours une religion positive, fondée sur l'autorité des hommes," an Moultou, 25. April 62, Oeuvr. 19, 278. Aber er selbst wollte nur eine direkte Offenbarung anerkennen. Denn: „est-il simple, est-il naturel que Dieu ait été chercher Moïse pour parler à Jean-Jacques Rousseau." Lettre à Beaumont. Oeuvr. 6, 115.

[2]) Sämtl. Werke (Göschen 1795) 13, 161 ff.

[3]) Leipzig 1770, 2 Teile in 6 Büchern; bedeutend gekürzt in den

Rousseau vorgeschlagenen Versuche den wahren Stand der Natur des Menschen zu entdecken" nichts weiter wie eine matte Umarbeitung der „Republik" des Diogenes war [1]).

Einen ernsteren Anlauf zur Kritik machten die „Betrachtungen über J. J. Rousseaus ursprünglichen Zustand des Menschen". Hier tadelte Wieland den Verfasser des zweiten Diskurses, daß er aus blindem Vertrauen auf das Zeugnis des abergläubigen Kapuziners Merolla die Frage offen lasse, ob der Orang-Utang den Menschen oder den Affen zugezählt werden müsse. Es sei daher kein Wunder, daß der Mann, welcher „mitten im achtzehnten Jahrhundert die Philosophie der alten Gymnosophisten" erneuere, allen Nationen, „unter denen sich die Stimme des Himmels nicht habe hören lassen", keinen bessern Rat geben könne, als „in die Wälder zu den Orang-Utangs und den übrigen Affen, ihren Brüdern zurückzukehren, aus welchen sie eine unselige Kette von Zufällen zu ihrem Unglücke herausgezogen habe" [2]).

Es ist noch unvergessen, wie blutig Schopenhauer seinen Recensenten Beneke wegen des unredlichen Gebrauches der Anführungszeichen gezüchtigt hat. Auch Wieland verdiente sicherlich keinen geringeren Tadel. Denn dem angeblichen Citat der vielgelesenen „Beiträge" ist es später nur zu oft nachgesprochen worden, daß Rousseau zur Rückkehr in die Wälder auffordere. Lange hätte indessen selbst der unbedingteste Verehrer des Genfers der anmutigen Geschwätzigkeit des philosophierenden Dichters nicht grollen können. Und nahmen sich auch die meisten der Wielandischen Randglossen nur wie Beispiele zu dem Wort „Gemeinplätze" aus, mit welchem die „Beiträge" unsre Sprache bereichert haben [3]),

Werken Bd. 14, wo die einzelnen Abschnitte erst die im Texte genannten Überschriften erhalten haben. Ich gebe die Seitenzahl der 1. Ausg. in ( ).

[1]) W. 14, 177 ff. (1, 191 ff. = 3. Buch).

[2]) W. 14, 124 u. 151 ff. (2, 52 ff. u. S. 9, hier noch ohne Anführungszeichen, aber doch „nach Rs. Ausdruck").

[3]) In der auch hierher gehörigen Abhandlung „über die Behauptung, daß ungehemmte Ausbildung der menschlichen Gattung nachtheilig sey". W. 14, 239 (2, 167): „Gemeinplätze" (wenn uns erlaubt ist, das was man locos communes nennt, durch dieses Wort im Deutschen zu bezeichnen).

oder waren sie angesichts des „Emil“ und des „Contrat“ zum mindesten gegenstandslos, so begegnen wir doch auch einigen direkten Vorläufern Kantischer Ideen. Da heißt es unter anderm: „Die Vereinigung der Menschen in große Gesellschaften ist in vielen Stücken dem einzelnen Menschen nachteilig, befördert hingegen offenbar die Vollkommenheit der Gattung“[1]). Daß aber nach Rousseau gerade das Entgegengesetzte stattfinde, ist ein entschiedener Irrtum Wielands. Kantisch ist sodann sozusagen die Spitze des Gedankens, daß „die gründliche Verbesserung“ der in „der Unterdrückung und der Ausgelassenheit“ wurzelnden „Verderbnisse der Menschheit“ demjenigen aufbehalten ist, „der zu gleicher Zeit Weisheit und Macht genug haben wird, eine Gesetzgebung und Staatsverfassung zu bewerkstelligen, in welcher die Triebfedern der menschlichen Natur auch die Triebfedern des Staats sind.“ Meint doch der Bewunderer Josephs II., nur solche könnten die Möglichkeit einer derartigen Staatsverfassung leugnen, „welche entweder unfähig oder ungeneigt seien, zu ihrer Bewerkstelligung mitzuwirken“[2]).

War er aber mit diesen Gedanken erheblich über Rousseau hinausgekommen, und betrog sich der Gute nicht selbst, wenn er allzu sanguinisch in der zweiten Ausgabe seines Buches 1794 versicherte, diese Wahrheiten, „an denen dem ganzen menschlichen Geschlechte gelegen ist“, seien „entweder der Kern oder der Zweck, oder der Schlüssel von — oder zu allen seinen Werken, Rhapsodien, Geschichten und Märchen in Prose und Versen“? Zwar die Lacher hatte der Verfasser des „Traumgespräches mit Prometheus“ gewiß auf seiner Seite, aber ebenso gewiß war seine Philosophie der in sich geschlossenen Weltanschauung Rousseaus nicht gewachsen.

Da hätte es nun ein glücklicher Gedanke genannt werden dürfen, daß Isaak Iselin Geschichte und Philosophie im Verein zu Hilfe rief, wäre der Angriff nur nicht gar zu kläglich gescheitert. 1764 hatte der Basler Ratsschreiber der Schweizer

[1]) W. 14, 280 (2, 223).

[2]) Werke 14, 172. (2, 75 fg.)

menschenfreundlichen Gesellschaft seine „philosophischen Muthmaßungen über die Geschichte der Menschheit“ gewidmet, deren zweites Buch „von dem Stande der Natur“ sich ausschließlich mit Rousseaus Hypothese beschäftigte[1]). Aber eine menschenfreundliche That war diese Veröffentlichung sicherlich nicht. Wenn auch die Philosophie der Aufklärung sich im allgemeinen gern in selbstverständlichen Betrachtungen erging, so war doch hier das Erdenklichste an Langeweile geleistet. Nach dem Vorbild des „Geistes der Gesetze“ gliederte Iselin sein Buch in winzige Abschnitte, allein „zum Teufel gieng der Spiritus“ und an seiner Stelle blieb ein unleidliches „Phlegma“. Die Philosophie des Menschenfreundes charakterisiert sich am besten etwa durch folgende Definition: „Die kostbare Fähigkeit in seinen Entschlüssen der Stimme der Vernunft zu folgen, ist dasjenige, was wir den Willen nennen“[2]).

Vergleichsweise am besten war Iselin sein drittes Buch „über den Stand der Wildheit“ gelungen. Hier war mit großem Fleiße das Material zu einer Völkerkunde gesammelt und zu der früher aufgestellten Behauptung, daß keines der bekannten Naturvölker sich in Rousseaus Naturstand befinde, der Beweis geliefert. Anstatt aber auf Grund seiner anthropologischen und ethnologischen Kenntnisse Rückschlüsse anzustellen, oder Rousseaus Urmensch kurz entschlossen über Bord zu werfen, hielt Iselin an einem „problematischen“ Urzustand fest und hatte im Grunde gegen den Genfer nichts besseres vorzubringen wie den tiefsinnigen Satz, daß der Mensch von jeher bewußt oder unbewußt „in dem gesellschaftlichen Leben einen höhern Grad der Glückseligkeit gesucht habe“[3]).

Der flache Rationalismus herrscht auch in den übrigen Büchern über die Geschichte des Altertums und der neueren Zeiten

[1]) 2 Bde. mit 6 Büchern. Frankf. u. Leipz. 1764, ohne Autornamen. Die 2. vermehrte Ausg. in 8 Büchern, Zürich 1768, nannte sich bloß „über d. Gesch. d. Menschh.“; die Stelle über Gesch. und Philos. 1_1 82. 1_2, 128.

[2]) 1_2, 33, 17. Hauptstück, Von dem Willen, vgl. 1_1, 18: „Aus den vernünftigen Neigungen und Abneigungen der Seele bestehet eigentlich der Wille, das kostbarste Vorrecht des Menschen.“

[3]) 1_2 Einleitung.

vor, und als folgerichtiger Aufklärer entdeckte der Menschenfreund in seinem erleuchteten Jahrhundert überall die Reste mittelalterlicher Barbarei.

Es sei ferne von uns, Iselins Verdiensten, namentlich um seine engere Heimat, damit zu nahe zu treten [1]). Aber es verrät geringe Vertrautheit mit seiner „Geschichtsphilosophie", wenn er immer wieder an die Spitze der deutschen Philosophen gestellt wird, welche ihr Denken der Geschichte zuwandten [2]). An politischer Bildung überragte ja dieser Schweizer weitaus die meisten seiner Stammesverwandten, und es ist bemerkenswert, daß gerade er, der in Basel die Mängel einer aristokratischen Stadtrepublik gründlich kennen gelernt hatte, in den republikanischen Verfassungen zwar „Pflanzschulen des Guten und Nützlichen" sah, die volle Entfaltung dieser „kostbaren Gewächse zu ihrer wahren Größe jedoch erst in der milderen und helleren Luft der Monarchie" der Zukunft für möglich hielt [3]). Aber in den Kreis der erlauchten Geister, welchen diese Untersuchung gewidmet ist, gehört er nicht.

Geschichte und Philosophie sollten erst in den Händen Herders und Kants zu wirksamen Waffen werden, gegen eine Weltanschauung, welche in der Philosophie allein das wirksamste Gegengift gegen Philosophie gesehen hatte [4]). Beide verschmähten es nicht, vom Gegner das Lernenswerte zu lernen, um des Sieges desto gewisser zu sein. Rousseaus gefährlichster Feind mußte jedoch derjenige werden, bei welchem das historische Moment überwog.

Auch Herder hatte die dämonische Anziehungskraft des Gen-

[1]) Eine Würdigung derselben bes. bei Mörikofer, Schweiz. Literat. d. 18. Jahrh., S. 311 ff.

[2]) Auch Flint (The philosophy of history in France and Germany 348—51) beurteilt J. im allgemeinen zu günstig, obwohl er die Bezeichnung desselben als des ersten namhaften Geschichtsphilosophen mit berechtigtem Spotte zurückweist.

[3]) Nur 2_2, 344 fg., 8. Buch, 23. Hauptstück.

[4]) „Le meilleur usage que l'on puisse faire de la philosophie, c'est de l'employer à détruire les maux qu'elle a causés, dût-on en même temps détruire le bien, s'il y en a." Streckeisen-Moultou, Oeuvr. inéd. 240.

fers an sich erfahren, und die Rückkehr zur Natur, die Betonung der Rechte des Gefühls dem kalten, abstrakten Verstande gegenüber hatte seine begeisterte Zustimmung gefunden. Wie Rousseau, sucht er auf allen Gebieten die Natur. Die Dichter seiner Zeit weist er hin auf die Naturlaute in den Stimmen der Völker, die Religion verfolgt er zurück bis in jene Zeit, wo das Gottesbewußtsein erwacht, und der Geschichte macht er ein liebevolles Versenken in die Eigenart der Völkerindividuen zur Aufgabe. Von Rousseau unterscheidet ihn dann wieder seine unvergleichliche Feinheit des Nachempfindens, die ihn befähigt, jedem Volke so gut wie dem kleinsten poetischen Erzeugnisse gerecht zu werden [1]). Bei ihm finden wir die Ansätze alles dessen, was heute angebaut und vollendet ist. Und fesselt uns heute vielleicht die Eigenart der Lessing'schen Kritik, der kühne Gedankenflug der idealistischen Philosophie und die ästhetische Weltflucht unsrer großen Dichter in höherem Maße, gerade weil sie uns fremder geworden sind, so wird man bei tieferem Eindringen dem vielverkannten Herder auf allen Gebieten unsres nationalen Lebens und Schaffens als Pfadfinder begegnen.

Den zwanzigjährigen Königsberger Studenten hatte Kant in die Lehren Humes und Rousseaus eingeweiht [2]). Aber zur Kenntnis des menschlichen Herzens erschien ihm der Genfer der sicherste Führer [3]). Bei diesem allein fand er, wie er seinem Lehrer entgegensang [4]):

[1]) Was der alte Gleim in seiner enthusiastischen Weise wohl einmal so ausdrückt: „Daß H. Spinozist ist, wie Spinoza, nicht wie Jacobi, Heide wie Sokrates, Türke wie — —, Jude wie Mendelssohn, Christ wie Gleim, das weiß ich lange schon. Er lebe, lebe hoch! Tausendmal hoch!" 25. Febr. 86. Von u. an H. Briefe, herausg. von Düntzer u. G. Herder 1, 117.

[2]) An Scheffner, Riga, 23. Sept. / 4. Okt. 1766, J. G. v. H's. Lebensbild, herausg. von s. Sohne. Erlangen 1846. 1, 2, 193.

[3]) „Über die verschiedenen Religionen", Lebensbild 1, 3a, 380. Zu zeigen, wie die Religion das ganze gesellschaftliche und staatliche Sein des Menschen durchdringe, bedürfe es der Politik eines Montesquieu, Hume und Beaumelle und einer „Kenntniß des menschlichen Herzens, zu der nur ein Rousseau graben kann".

[4]) R. Haym, Herder nach s. Leben u. s. Werken 1, 50.

„den Menschen der Natur, den Keiner je gesehen
Und Jeder in sich fühlt und Jeder wünscht zu sehen [1]).

Er dachte damals wohl daran, die Erfindung des Mein und Dein nach Rousseau darzustellen [2]). Allein schon damals wollte es ihm nicht gelingen, den „Mittelknoten zu lösen, wie es ward, daß der Mensch aus dem Zustand der Natur in das jetzige Übel der Welt überging, warum, wenn in seiner Natur der verschlossene Schatz von Fähigkeiten, von Neigungen lag, der zu seiner Glückseligkeit verschlossen bleiben mußte, ihm Gott diesen Keim des Irrsals gab und wie derselbe aufkeimte". Von Kant, dem „großen Schüler des Rousseau", erhielt der Wißbegierige nur „die Antwort des Onkel Tobias Shandy" — vermutlich dieselbe, die er sich später selbst gegeben hat, als er die Unvereinbarkeit seiner Ideen und der Metaphysik seines ehemaligen Lehrers einsah — daß „die Welt ja groß genug" sei, also auch für diese Widersprüche Platz habe [3]). Schwärmerei und Kritik machen sich so in seinem Verhältnis zu Rousseau von Anfang an den Rang streitig. In Kants Schrift „vom Schönen und Erhabnen" scheint ihm „die versteckte Triebfeder" des Lobes der Schweizer die „Schweizerische Schreib- und Rousseauische Denkart" desselben zu sein, „da dieser überall ihr Gott ist" [4]). Und doch ist er selbst noch anderthalb Jahre später keineswegs so erhaben über diesen Götzendienst. Noch im Herbste 1766 sind Hume und Rousseau seine tägliche Lektüre, und begierig forscht er nach zuverlässigen Nachrichten über die Freundschaft beider Männer, die so traurig enden sollte [5]).

[1]) Aus dem Gedichte „Über den Menschen" nach Haym 1, 50, vgl. ebenda 1, 33 u. Werke (Suphan) 1, 547, Anm. zu 474 ff. Aus den an letztgenannter Stelle mitgeteilten Fragmenten stehe hier als Probe noch Folgendes:

„Ein Mentor unsrer Zeit, wirst du der Tugend Retter:
Dringst in das Menschenherz, entlarvst den falschen Ruhm,
Und wirfst, wie Dagon, ihn aus seinem Heiligtum."

[2]) Haym 1, 342 Anm. Nach einem Excerptenheft aus der Studienzeit.

[3]) An Hamann. Ende April 1768. Zu vergleichen mit 2. Jan. 1786. S. 40 u. 222.

[4]) An Hamann. Riga 21. Mai 65. a. a. O. S. 18.

[5]) In dem oben cit. Briefe an Scheffner. Dieser berichtet dann unterm 30. Okt. 66 über Einiges nach Mitteilungen Kants aus Briefen von Green. Lebensbild 1, 2, 199.

Da ist es nun Hume, der ihn der Lösung des frühzeitig bemerkten Widerspruches näher bringt. Mehr und mehr wird es ihm zur Gewißheit, daß „der Mensch doch einmal ein geselliges Tier ist, und sein muß", und er lernt in Hume den Mann schätzen, „der im eigentlichsten Verstande ein Philosoph menschlicher Gesellschaft genannt werden kann" [1]). Ganz verdrängt erscheint alsdann jegliche Schwärmerei durch nüchterne Kritik, als Herder 1769 im Lande der Aufklärung, in Nantes, seine Gedanken über die von Frankreich ausgehende Bewegung der Geister niederschreibt. Der Genfer Bürger wird jetzt mit seinen Gegnern auf eine Linie gestellt. Helvetius und Rousseau bestätigen in noch höherem Grade wie Montesquieu die Beobachtung, daß die Philosophie der französischen Sprache die Philosophie der Gedanken hindert. „Man schreibt daher in Frankreich immer nur beinahe wahr". Namentlich bei Rousseau muß „Alles die Wendung des Paradoxen annehmen". Nichts wird bei ihm „simple Behauptung", vielmehr alles neu, frappant, wunderbar; das an sich Schöne wird übertrieben und das Wahre zu allgemein, so daß es aufhört, wahr zu sein. Die stiefmütterliche Behandlung der Wahrheit teilt er jedoch mit allen Franzosen. Denn was „opfert nicht Voltaire einem Einfall, Rousseau einer Neuigkeit und Marmontel einer Wendung auf". Die Zeiten eines Ludwigs XIV. sind längst vorüber, aber auch Montesquieu, d'Alembert, Voltaire und Rousseau gehören der Vergangenheit an. „Man wohnt auf den Ruinen" [2]).

Gewiß bestand der Wert dieser Charakteristik vorläufig nur in der Energie, mit welcher Herder die Konsequenzen der ihm gewordenen Offenbarung zog, daß alle Aufklärung immer nur Mittel, nicht Zweck sein dürfe. Zeigte doch vor allem er selbst sich keines-

[1]) An Kant, 1767, Lebensbild 1, 2, 297.

[2]) „Journal meiner Reise im Jahr 1769," Sämtl. Werke (Suphan) 4, 427, 416, 425, 413. Die cit. Stellen gehören also durchweg nicht mehr dem in einem Zuge, sondern dem nach und nach in Nantes und Paris niedergeschriebenen Teile an. Vgl. Einleit. XIV fg.

wegs frei von jenem „faux brillant“, das ihm sogar bei einem Montesquieu auffiel, wie sehr auch sonst das geniesprühende Tagebuch von seinem tiefen Verständnis einer morschen Kulturwelt Zeugnis ablegt.

Bald genug sollte indessen diesen Feuerkopf das eigne Herz Lügen strafen. Als er noch „schwärmte“, hatte er wohl in anakreontischer Manier getändelt:

„Bis ich ein Mädchen finde,
Komm sei mein Führer, Rousseau“ [1]).

Und wie er nun in Caroline Flachsland sein Mädchen gefunden hat, und diese einmal erkrankt, da bedauert ihr Freund nur, daß er sich nicht wie St. Preux an das Bett der Geliebten heranschleichen konnte [2]). Und daß er seiner Braut nicht umsonst den „Emil“ des angeblich schon in Nantes verabschiedeten Führers in die Hand gedrückt hat, beweist der Name ihres zweiten Sohnes, des pietätvollen Herausgebers des väterlichen „Lebensbildes“ [3]). Als Rousseau stirbt, da sieht Herder mit Bangen dem Erscheinen seiner „Bekenntnisse“ entgegen, weil er mit Recht fürchtet, daß sie aus den kranken Tagen des Philosophen stammen [4]). Und als er sie endlich in Händen hält, da klagte er, „wie bist du vom Himmel gefallen, du Morgenstern“. Sein erster Gedanke ist, „was wird Kant zum Leben seines ehemaligen Helden sagen“ [5]). Überaus schmerzlich berührte ihn der Inhalt des Buches, mit dessen Verfasser er schon in Nantes wollte gebrochen haben. Noch kurz zuvor hatte ihn die „rührende Einfalt“ der Rousseauschen Lieder, durch deren Vortrag Corona Schröter in Weimar die Herzen

[1]) Lebensbild 1, 1, 252.

[2]) An Caroline. Bückeburg, 11. Mai 71. Aus Hs. Nachlaß, herausg. von Düntzer u. F. G. v. Herder 3, 48.

[3]) Caroline an H. Darmstadt, 6. Mai 71. Über Wielands „Beiträge“. Mitte Juli erklärt sie „daß alle ihre Bübchen und Mädchen à la R. erzogen werden sollen“, was ihr, wie ihr Brief vom 23. Sept. zeigt, von ihrem Bräutigam wohl verwiesen wurde. In Emil u. Sophie erblickt sie ihr Ideal (25. Okt.) u. nennt H. ihren Emil. „O wie schön ist die Morgenröthe der Liebe, wenn sie so aufgeht und so genossen wird.“ Nachlaß 3, 41, 84, 106, 118.

[4]) An Hamann. Weimar, 9. April 1779. a. a. O. S. 144.

[5]) An denselben. 11. Juli 82. S. 184.

aller eroberte, aufs innigste ergriffen, so daß er das wundervolle Dreinotenliedchen (Que le jour me dure passé loin de toi) in vollendeter Nachdichtung in die Volkslieder aufnahm [1]). Wenn aber von nun an so viele in dem Verfasser des „Emil“ nur noch den unnatürlichen Vater sahen, so wußte Herder, daß der einzig zulässige Maßstab der „Bekenntnisse“ Rousseaus Persönlichkeit in ihrer Totalität sei, und erklärte daher feierlich: „Wenn Rousseau in seinen Schriften und überhaupt in den bessern Stunden seines Lebens so weit über sich selbst emporstieg, so müssen wir ihm als einem Überwinder sein selbst die Palme reichen“ [2]). In den Humanitätsbriefen meinte er dann (1797), jetzt erst sei der Augenblick gekommen zu unbefangener historischer Würdigung der französischen Aufklärung, jetzt nachdem Frankreich selbst „die Folgen des Mißbrauchs mehrerer Grundsätze eines Rousseau, Voltaire und Helvetius gekostet, die Zeit über sie gerichtet und der Zuschauer Urteil gereifet habe“ [3]). Und am Abend seines Lebens führte er in der „Adrastea“ aus (1801), daß der Genfer unzweifelhaft an die hochgerühmten goldenen Zeiten Ludwigs XIV. und der Königin Anna gedacht habe, „als er in seiner beredten Deklamation gegen Künste und Wissenschaften die Frage aufwarf, ob und wieviel diese zum Wohl der Menschheit beigetragen hätten oder beitrügen“ [4]).

Nach diesen äußern Zeugnissen gewinnt es den Anschein, als ob Herder kurze Zeit, etwa bis 1766, ganz zur Fahne des Genfers schwur, dann ins gegnerische Lager überging, um nur noch zuweilen, wenn seine Seele schwärmte, des früheren Führers zu gedenken, bis er endlich mit Rousseau wie mit der französischen Aufklärung einen aufrichtigen Frieden schloß. Wir werden

[1]) An Hamann. Anfang März 82. S. 181. Das Lied erschien erst u. d. T. „Sehnsucht“ nach Hs. Tode in der 2. Ausg. in den Werken Bd. 8. Vgl. auch Jansen, R. als Musiker, 435 fg.

[2]) An G. Müller. Weimar, Mai 1790. Als Einleit. zu dessen „Bekenntnissen merkwürdiger Männer von sich selbst“ (Winterthur 1791), welche übrigens auch in der Folge über R. nichts gebracht haben; jetzt Werke (Suphan) 18, 371—4.

[3]) 9. Samml. Riga 1797, Nr. 113. Werke (Suphan) 18, 207.

[4]) 2. Bd. Werke (Suphan) 23, 210.

jedoch sehen, wie wenig äußere Zeugnisse für sich allein betrachtet entscheiden. Denn da, wo wir zunächst Einwirkung Rousseaus erwarten, ist keine vorhanden, und umgekehrt, wo wir sie zu erkennen glauben, scheint unmittelbare Beeinflussung ausgeschlossen.

Auch Herder ist durch ein akademisches Preisausschreiben zu einem seiner ersten schriftstellerischen Versuche angeregt worden, und die Frage der Berner ökonomischen Gesellschaft, „wie die Wahrheiten der Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden können", zwang ihn sofort, in dem zwischen Rousseau und der Philosophie der Aufklärung entbrannten Kampfe Stellung zu nehmen [1]). Das Volk, heißt es hier, bedarf „weder um zu denken, noch um besser zu empfinden", der Philosophie, welche demnach von dieser Seite angesehen, sehr entbehrlich ist. Wer keine vom „philosophischen Seerohr" geschwächte Augen besitzt, muß dem patriotischen Menschenfreunde Jean Jacques zugeben, „daß zum Besten des Menschenvolks keine Entwicklung der höhern Seelenkräfte zu wünschen sei." Nur ein großer philosophischer Geist konnte jedoch diesen Beweis erbringen. Und so wird auch das höhere Denken immer unentbehrlich bleiben, um die „Mängel des gesunden Verstandes" zu heben. Am wenigsten kann also Herder selbst auf Philosophie verzichten, wenn er als ein zweiter Rousseau beweisen will, „daß zum Besten des Volks im Staat, dieser Geschöpfe, die noch näher am Rande der Natur sind, als die Gelehrten, keine Entwicklung der philosophischen Seelenkräfte zu wünschen sei."

[1]) „Fragment einer Skizze zu einer Untersuchung: daß und wie die Philosophie für das Volk nutzbar zu machen sey." Lebensbild 1, 3ª 207 ff. bes. 224. 222. 229. Haym 1, 49 u. 84. Herder fand die Preisfrage im 262. der „Briefe, die neueste Litteratur betreffend", Teil 16 (Berlin 1763) 139; ebenda 13, 180 ff. (1762) hatte Mendelssohn die vier ersten Preisfragen der „patriotischen Gesellschaft", wie sie hier heißt, bekannt gemacht. Auf diese bezieht sich das Schreiben Rs. an die société économique de Berne (Montmorency), 29. April 62. Oeuvr. 19, 281 ff.), dessen Beifall namentlich die dritte Frage: „Welches Volk ist jemals das glücklichste gewesen", fand. Die 1760 gegründete Berner Gesellschaft wurde das Muster für viele andere; ein Verzeichnis ihrer hauptsächlichsten Mémoires bis 1772 bei Gaullieur, histoire littéraire de la Suisse française, 111 ff.

Auf diese Weise ist nun freilich das philosophische mit einem Rousseau'schen Seerohre vertauscht. Und auch darin erinnert Herder an den Feind der Aufklärung, daß nach ihm die Philosophie „uns der lebhaften Blicke auf die Geschöpfe der Natur und Gesellschaft entwöhnt". War aber Rousseau selbst zu tief in den Nationalismus verstrickt, um wirklich unbefangen an die Dinge herantreten zu können, so wird für Herder dieser unscheinbare Satz zum Angelpunkt seiner historischen Weltanschauung wie seiner späteren Gegnerschaft gegen den Kantischen Kriticismus. Dem Menschenfreunde hatte sich der Jüngling begeistert in die Arme geworfen, aber die ersten Versuche zur Lösung geschichtlicher Probleme mußten den inneren Gegensatz ihrer Naturen enthüllen.

Noch ist es in dem Aufsatze „über die verschiedenen Religionen" [1]) nicht Herder, sondern der Verfasser des zweiten Diskurses, welcher bedauert, „daß unsre Reisebeobachtungen so wenig von Menschenkennern und von Weisen geschehen und geschrieben werden." Wenn dagegen Herder als Weltweiser „alle Religionen für gleich natürlich und menschlich hält", so thut er dies nicht im deistischen Sinne des savoyischen Vikars, so sehr er damals noch dessen Überzeugungen nahesteht, sondern lediglich im Interesse historischer Unbefangenheit. Noch weiter entfernt von Rousseau zeigt ihn die Schilderung des Urzustandes der Menschheit in dem gleichzeitigen „Versuch einer Geschichte der Dichtkunst." [2]) Denn „Schwachheit und Bedürfnis sind des Menschen natürlichster Zustand." Viele mußten irren, bis Wahrheit hervortrat. Aus abergläubiger Furcht entstand Religion, die Mutter der Künste, und eine Ethik konnte allein aus sinnlichen Schwachheiten und Lastern hervorsprießen. So zeigt sich, wohin wir auch blicken, daß die Natur zu Erreichung ihrer großen Absicht die geraden Wege verschmäht.

Die Herleitung der Religion aus Furcht entspricht soweit ganz dem Übergewicht, welches Hume um diese Zeit erlangte.

[1]) Lebensbild 1, 3ª, 381 ff.
[2]) Ebenda 1, 3ª, 129.

Es fehlt daher nicht an ausdrücklichen Hinweisen auf den Verfasser der natürlichen Geschichte der Religion. So führt Herder in einem andern Jugendversuche [1]) aus, daß der Erforscher der in Nebel gehüllten Anfänge menschlicher Gesittung neben der historischen die philosophische und hypothetische Erklärung zulassen müsse. Doch lasse sich auch der Geist der Veränderungen, worin der Kern der Menschengeschichte bestehe, nur dann richtig erfassen, wenn „die Philosophie von der Geschichte geführt und die Geschichte durch Philosophie belebt" werde. Auf diesem Gebiete lägen Voltaires Verdienste; in noch höherem Grade verstehe jedoch Hume „die schwere Kunst, die pragmatischen Kunstgriffe eines Tacitus und Polybius nach dem Geschmacke seiner Zeit anzuwenden". Rousseau aber wird in einer der ersten gedruckten Schriften Herders [2]) durch einen Thomas Abbt in den Schatten gestellt, weil er aus Eitelkeit „den Philosophen, den Gelehrten, den Kenner von Schriften andrer Menschen nicht bloß verleugnen, sondern auch erniedrigen, anschwärzen, lächerlich machen wolle.

Und doch hat Herder schon 1767 ein historiographisches Ideal gezeichnet, [3]) welches von dem eben skizzierten völlig abweichend mit dem im „Emil" entworfenen überraschende Ähnlichkeit zeigt. Ganz wie Rousseau verlangt er da Thatsachengeschichte und warnt vor falschem Pragmatismus, weil in der Ergründung von Ursache und Folgen der Scharfsinn des Geschichtschreibers schließlich sein einziger Gewährsmann sei [4]). In Hume bewundert er daher „den scharfsinnigen Staatsmann, den tiefen Denker, den eindringenden Erzähler, den aufklärenden Urteiler", aber so viel er von ihm zu lernen wünscht, Geschichte ist nicht darunter. Der „Philosoph der Britischen Geschichte"

[1]) Von der Veränderung des Geschmacks der Nationen durch die Folge der Zeitalter. Ein Fragment. Lebensbild 1, 3ᵃ, 201 ff.

[2]) Ueber Thomas Abbts Schriften. Der Torso von einem Denkmal an seinem Grabe errichtet. 1. Stück 1768. Werke (Suphan) 2, 269; ebenda 276 über Rs. Einfluß auf Abbt.

[3]) In dem handschriftl. Fragm. eines älteren „kritischen Wäldchens". Werke (Suphan) 4, 201 ff., vgl. Haym 1, 225 ff.

[4]) Vgl. Lebensbild 1, 3ᵃ, 127: „Ich soll eine Wirkung aus einer Ursache erklären, da zehn Ursachen sie hervorgebracht haben können."

zeigt uns die Dinge, wie er sie sich zurecht gerückt hat, „nicht aber notwendig, wie sie geschehen, wie sie gewesen sind".

Dies Alles ganz wie Rousseau. Oder etwa gar nach dessen Vorgang? Ich denke, die Geschichte dieser Ideenverwandtschaft wird wieder einmal zeigen, wie große Vorsicht bei Untersuchung geistiger Strömungen geboten ist.

In die Grundsätze des „Emil" war Herder durch Kant genügend eingeweiht, als er in Nantes den Plan faßte, „den menschlich wilden Emil Rousseaus zum Nationalkinde Livlands" zu machen [1]). Die Bekanntschaft mit den mehr beiläufigen historiographischen Bemerkungen des Genfers würde indessen eine genaue Lektüre des Buches voraussetzen, und diese hat Herder nachweislich erst 1771 an seinem Geburtstage, dem 24. August, begonnen [2]).

Auch davon abgesehen, läßt sich in diesem Falle genau feststellen, wodurch Herder auf die eben dargelegten Gedanken geführt wurde. Die Auseinandersetzung Lessings mit Winkelmann im „Laokoon" hatte ihn gereizt, seinerseits mit beiden leuchtenden Vorbildern abzurechnen. Diesem Zwecke ist ein großer Teil der „Fragmente über die neuere deutsche Literatur" und der „Kritischen Wälder" gewidmet. Sein höchster Wunsch ist damals, in der griechischen Philosophie und Poesie sich „selbst das sein zu

[1]) Werke (Suphan) 4, 371. Ebenda 378 die Reisebeschreibungen „im Geschmacke eines Reisenden wie R." können ebensowohl auf den 2. Diskurs wie auf den 4. Teil des Emil „des voyages" hindeuten. Keineswegs geht aber aus dieser Stelle wie aus der Erwähnung des in das Wasser gehaltenen Stabes (= Emil, Buch 2) in dem „Vierten Wäldchen" (Werke 4, 52) H's. direkte Kenntnis des „Emil" hervor. Sagt er doch am zuletzt angeführten Orte, über den meist zu kurzgekommenen Gefühlssinn habe R. „wie er glaube" schon geredet und 4, 371 heißt es, „O ihr Locke u. R. u. Clarke u. Francke u. Heckers ꝛc. . . . ., ich will euch lesen." Vgl. die folg. Anm. Sollte aber darnach der von Haym 1, 342 angeführte Auszug aus dem „Emil" nicht erst der Bückeburger Zeit angehören?

[2]) An Karoline. Erinnerungen aus dem Leben J. G. v. H's. von M. Karoline v. H., herausg. durch J. G. Müller 1, 209 zu Ende Aug. 1771; nach Nachlaß 3, 95 (oder 109?), jedoch Mitte (od. Ende?) Sept. Vgl. auch an Karoline, 23. April 71, „einige Blicke in den R." auf der Reise nach Bückeburg. Nachlaß 3, 21.

können", was Winckelmann in der griechischen Kunst „für Welt und Nachwelt geworden" sei[1]). Bei alledem ehrt er aber in Winckelmann mehr den kühn vordringenden Geist, wie den unfehlbaren Meister historischer Kunst. Denn seine Kunstgeschichte ist doch weit mehr „eine historische Metaphysik des Schönen aus den Alten, absonderlich Griechen", als „eigentliche Geschichte". Es fehlt daher seinem „Lehrgebäude" trotz seiner großen historischen Aussichten „die größeste von allen: wie ein Volk das andre bildete und was jedes im zusammenhängenden Faden bekam, erfand, verderbte, verbesserte und fortpflanzte?" Zu diesem Mangel gesellt sich der noch viel verhängnisvollere, daß Winckelmann in seinem übertriebenen Hellenismus an die ganze Kunstgeschichte des Altertums den griechischen Maßstab anlegt und dadurch, wie trefflich an seiner Behandlung der ägyptischen Kunst gezeigt wird, gegen die historische Gerechtigkeit verstößt. Für den wahren Historiker gibt es kein Lieblingsvolk und er hütet sich, „das Barbarei zu nennen, was nach den Hilfsmitteln seiner Zeit und seines Landes nicht anders als so sein konnte." [2])

Überhaupt glaubt Herder vor der Einseitigkeit isolierender Betrachtung nicht eindringlich genug warnen zu können. Auch die Aufgabe biographischer Darstellung erweitert sich ihm von hier aus, und „der Erklärer ist sein Mann, welcher der Vorwelt, der Zeit und der Nachwelt eines Autors ihre Grenzen zieht", welcher feststellt, was diesem, „die erste geliefert, die zweite geholfen oder geschadet, die dritte nachgearbeitet hat". [3]) Wir sehen also deutlich, wie die von Herder erhobene Forderung einer „Thatsachengeschichte", so wenig er selbst seinem Programme getreu blieb, nur die auf die Spitze getriebene Folgerung einer von echt historischem Geiste durchdrungenen Bemerkung ist, welche weitab von Rousseaus Ausgangspunkt in dieser Frage liegt.

Zu ähnlichen Beobachtungen bieten Herders sprachphiloso-

[1]) Werke (Suphan) 4, 216 u. 2, 119.

[2]) Fragmente üb. die neuere deutsche Litteratur. 2. Samml. in der handschriftl. 2. Ausg.; jetzt Werke (Suphan) 2, 118—36. Erstes kritisches Wäldchen, ebenda 2, 10. Vgl. Haym 1, 235.

[3]) Ueber Th. Abbts Schriften. W. (Suphan) 2, 266.

phische Untersuchungen Anlaß. Von Hamann stammt der Satz, daß Poesie und Musik „unzertrennliche Schwestern" seien, deren Kindheit in die altersgraue Zeit des Ursprungs der Sprache zurückführe [1]). Und so konnte Herder dem Freunde, als er 1782 Rousseaus postumen Aufsatz zu Gesicht bekam, mit gutem Grunde schreiben, es seien „freilich bekannte Sachen, aber doch stark und hübsch gesagt" [2]). Dagegen waren ihm die skeptischen Bemerkungen des zweiten Diskurses über den Ursprung der Sprache wohl bekannt, und mit Nachdruck wies er 1771 in der von der Berliner Akademie gekrönten Preisschrift die romanhafte Erdichtung eines Naturzustandes und den Scheinbegriff der Perfektibilität zurück [3]).

Rousseau spielt nur mit Worten, wenn er immer von einer Fähigkeit spricht, die nichts als Fähigkeit sein soll. Denn nimmermehr kann „der Gebrauch eine Fähigkeit in Kraft, etwas bloß Mögliches in ein Wirkliches verwandeln", und wo keine Kraft ursprünglich vorhanden ist, kann sie später auch nicht gebraucht und angewandt werden [4]). Daraus folgt aber, daß schon der erste Mensch, der sich vom Tiere keineswegs durch eine „bloße Stufenerhöhung der Tierkräfte", sondern durch eine „ganz verschiedenartige Richtung und Auswicklung aller Kräfte unterscheidet", mit Vernunft- und Sprachfähigkeit Besonnenheit und Sprache, wenn auch noch so unentwickelt, von Anfang an besaß. Daraus folgt des weiteren, daß auch der hypothetische Wilde Rousseaus in seiner Waldeinsamkeit Sprache für sich selbst erfinden mußte,

[1]) Viertes Wäldchen von 1769 jetzt W. (Suphan) 4, 118 (= Lebensbild 1, 3[b], 396). Vgl. Lebensbild 1, 3[a], 134 u. Haym 1, 257.

[2]) An Hamann, 12. Juli 82 a. a. O. 184. In „Ueber den Ursprung der Sprache", 2. Aufl. 1788 (W. herausg. von H. Kurz 4, 588) lobt H. Condillac und R., weil „sie die Prosodie und den Gesang der ältesten Sprachen vom Laut der Empfindung herleiten; denn ohne Zweifel belebte die Empfindung jene ersten Töne und erhob sie."

[3]) Vorbereitet schon Fragm. 2. Ausg. d. 1. Samml. W. (Suphan) 2, 69 vgl. Anm. 370, wonach H. schon 1763 in Excerpten aus dem 2. Teil von Condillacs Essai (1746) sich für natürlichen Ursprung der Sprache erklärte. Reisejournal W. 4, 364.

[4]) W. (Kurz) 4, 572.

wenn er sie auch nie geredet hätte. Denn „sie war Einverständnis seiner Seele mit sich selbst, und ein so notwendiges Einverständnis, als der Mensch Mensch war". Rousseau hat aber seinem Naturmenschen eine künstliche Totalität angedichtet, obwohl der Mensch nie „gleichsam der ganze Mensch" ist, und obwohl wir „nie Menschen gewesen sind, bis wir zu Ende gelebt haben" [1]). Er hat die entgegengesetzte Ordnung der Natur bei Tieren und Menschen übersehen, nach welcher der Mensch nur darum so hilflos auf die Welt kommt, „damit er wie kein Tier eine Erziehung genieße, und das menschliche Geschlecht wie kein Tiergeschlecht ein innig verbundenes Ganze werde". Herder hingegen gewinnt aus dem Gedanken der die Generationen mit einander verknüpfenden Erziehung die tröstliche Gewißheit, daß „der erste Gedanke in der ersten menschlichen Seele mit dem letzten in der letzten menschlichen Seele zusammenhänge". Durch Übertragung dieses Gedankens auf die Entwicklung der Sprache wird er dann am Ende der kleinen Schrift der Begründer der modernen Sprachphilosophie durch den Satz, die Sprache ist „eine Schatzkammer menschlicher Gedanken, wohin jeder auf seine Art etwas beitrug, eine Summe der Wirksamkeit aller menschlichen Seelen" [2]).

Von einer Bekämpfung der Süßmilchischen Hypothese göttlichen Sprachursprunges war Herder ausgegangen, hatte dann ebenso Condillacs entgegenstehende Ansicht zurückgewiesen, aber eine sichere Grundlage seiner Hypothese schuf er sich erst durch den gegen Rousseau geführten Nachweis, daß eine Fähigkeit niemals ganz schlummern könne. Von hier aus eröffneten sich große Ausblicke auf die geschichtliche Entwicklung der Menschheit, und Herder mußte es daher als eine Gefährdung seiner neu errungenen wertvollen Erkenntnis betrachten, als kurz nach Erscheinen seines Buches ein Historiker wie August Ludwig Schlözer in der „Vorstellung seiner Universalhistorie" es mit dürren Worten aussprach, „der Mensch sei nichts von Natur, tausend Kräfte schlummerten in ihm, und würden ewig schlummern, wenn nicht Anlässe sie

[1]) W. (Kurz) 4, 613 ff.
[2]) W. (Kurz) 4, 623, 635 ff.

vom bloßen Können zum Wirken riefen" [1]). Wenn aber Herder in einer etwas tumultuarischen Rezension des Schlözerschen Buches [2]), welche ihm seitens des Göttinger Professors eine bittere, nicht ganz unverdiente Züchtigung zuzog [3]), unter andern die Frage aufwarf, worin der „Fortgang des menschlichen Geschlechts" denn eigentlich bestehe, ob es „Aufklärung, Verbesserung, Vervollkommnung, mehrere Glückseligkeit" sei, so kam die Beantwortung dieser Frage in erster Linie demjenigen zu, der sich eben erst durch gründliche Spezialstudien den Leibnizischen Gedanken der Entwicklung zu eigen gemacht, nicht Schlözer, der die Frage kaum gestreift hatte.

Die Antwort, welche in dem Schriftchen „auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit" zunächst 1774 erfolgte, war reicher an negativen, wie an positiven Ergebnissen [4]). In seiner polemischen Tendenz berührte sich hier Herder vielfach mit dem ersten Diskurse, insofern er bestritt, daß die Zunahme der Aufklärung den Maßstab historischen Fortschreitens abgeben könne. Wie Rousseau, und doch auch wieder gegen diesen gewendet, spottet er über die „Papierkultur der Aufklärer", welche mit ihrem „philosophischen Deismus, ihrer ästhetischen Tugend und Ehre, ihrer allgemeinen Völkerliebe, voll toleranter Unterjochung, Aussaugung und Aufklärung", aus einem Kinde nur einen Greis von drei Jahren machen würden [5]). Vor der thörichten Meinung,

[1]) Gött. u. Gotha 1772. S. 6: „Kommt er in Wildnisse, und wächst unter Schaafen auf: so wird er ein Schaaf, frißt Schaafkräuter und blöket wie ein Schaaf. Kommt er in Situationen, wo seine Vernunft erwacht: so rückt er von der Stufe weg, auf der er bisher neben dem Thiere stund, und steigt entweder aufwärts, und veredelt sich, und wird ein Sokrates, ein Antonin, ein Montesquieu; oder er sinkt niederwärts und verschlimmert sich, und wird ein Kannibal, ein Nero, ein Pizarro."
[2]) In den „Frankfurter gelehrten Anzeigen". 28. Juli 1772. Seuffert'sche Neudrucke 8, 315.
[3]) H's. „Beurteil. der Schlözer. Universalhist. mit A. L. Sch's. Anmerkungen üb. d. Kunst, Universalhistorien zu beurteilen", als 2. Teil der „Vorstellung". 1773.
[4]) Werke zur Philos. u. Gesch., herausg. von J. v. Müller. Tüb. 1806. 2, 239—506.
[5]) W. (Müller) 2, 254. Émile, Buch 2. Oeuvr. 3, 121: „La na-

daß seine Zeit die „Quintessenz aller Zeiten und Völker" sei[1]), bewahrt ihn die Vertiefung in die Geschichte, während Rousseau dieselbe Einsicht seinem Studium der menschlichen Natur verdankte. Nicht allein Voltaire, auch Hume und Robertson erscheinen jetzt dem Stürmer und Dränger als „klassische Gespenster der Dämmerung", weil sie alle Jahrhunderte nach der Form ihrer Zeit modeln und vor allem im Mittelalter nur eine Zeit der Barbarei und Finsternis erblicken[2]). Den Genfer endlich, der eine neue Natur ohne Natur erfand, läßt Herder bloß als Gegengewicht gegen Voltaire und dessen Anhang gelten[3]). Trotz alledem, meint er, werde die Aufklärung schließlich doch das Gute haben, daß sie den Umschlag beschleunige. „Religion, Vernunft und Tugend müssen durch die tollsten Angriffe ihrer Gegner unfehlbar einmal gewinnen", hoffentlich jedoch nicht in der Weise, daß der „dumme Unglaube" zunächst durch ein Jahrhundert des Aberglaubens abgelöst werde[4]). Eines kommt seinem Zeitalter zu statten, „seine Späte, seine Höhe und Aussicht"[5]). Aber teuer genug wird dieser Vorzug erkauft. Denn die Einfalt, Stärke und Hoheit, durch welche sich Weisheit und Tugend der ersten Menschen auszeichnetein, suchen wir vergebens in der modernen, philosophischen, kalten europäischen Welt. Nationalisten wie Voltaire, Helvetius und Boulanger wittern freilich in den ältesten Religionen nur Priesterbbetrug, weil sie die von Herder schon früh beobachtete Analogie in der Entwicklung der Gattung und des Einzelindividuums[6]) nicht beachten.

ture veut que les enfants soient enfants avant que d'être hommes. Si nous voulons pervertir cet ordre, nous produirons des fruits précoces qui n'auront ni maturité ni saveur, et ne tarderont pas à se corrompre: nous aurons de jeunes docteurs et de vieux enfants." Dieselbe Stelle wird wörtlich in der N. Héloise V, 3. (Oeuvr. 9, 254) der Julie in den Mund gelegt.

[1]) W. (Müller) 2, 278.

[2]) l. c. 286. 309. 345—8 Robertsons Einleitung in die Geschichte Karls V. u. Humes vermischte Schriften, T. 4, persiflierend.

[3]) l. c. 309. 352.

[4]) l. c. 392.

[5]) l. c. 366.

[6]) An Hamann, Ende April 1768 l. c. 42: „Die Kindheit des Menschengeschlechts ist im Großen, was die Kindheit und Jugend des Menschen im Kleinen ist."

Der Gedanke, daß Irrtum der Wahrheit vorausgehen müsse, war, wie wir sahen, schon seit dem Versuche einer Geschichte der Dichtkunst zu einem geschichts-philosophischen Dogma Herders geworden. Er fand ihn dann bestätigt, als er in Nantes sich über seine Reiseeindrücke Rechenschaft ablegte und dabei die Beobachtung machte, daß der Mensch alles anstaunt, bevor er sieht[1]). Er zieht jetzt zur Widerlegung der Aufklärer daraus die Folgerung, daß auch das Menschengeschlecht „nur durch Verwunderung zur hellen Idee des Wahren und Schönen, nur durch Ergebung und Gehorsam zum ersten Besitz des Guten" geführt werde. Nach Iselins Vorgang[2]) wird dabei gezeigt, wie übertrieben die meisten Schilderungen des orientalischen Despotismus seien[3]). Nicht umsonst hatte Herder einst auf der langen Seefahrt die strenge Seemannszucht kennen gelernt und das Schiff deshalb das „Urbild einer sehr besondern und strengen Regierungsform" genannt[4]). Autorität, heißt es daher, kann die Menschheit in ihrem Kindesalter so wenig entbehren wie das einzelne Individuum. Aber was in dem Tagebuch noch „der Despotismus der ersten feindlichen Zeiten" hieß, ist fünf Jahre später „Vaterautorität", und „ewig wird Patriarchengegend und Patriarchenzelt das goldene Zeitalter der kindlichen Menschheit bleiben"[5]).

Mit dem gleichen religiös-dichterischen Enthusiasmus, welcher einst Rousseaus „Essai" belebt hatte, schöpft jetzt Herder aus der

[1]) Werke (Suphan) 4, 438 u. W. (Müller) 2, 253.

[2]) Ueber d. Gesch. 2², 202.

[3]) H. citiert dazu (2, 248) merkwürdigerweise „Voltaire de la tolérance in der philosophie de l'histoire". Dort aber ist nur von der Toleranz der Römer die Rede. Vgl. den Art. Tolér. im Dictionnaire philos. Oeuvr. (Didot) 8, 268—72. Nach V. ist das ganze Altertum, mit Ausnahme der Juden, tolerant, die Intoleranz hält erst mit dem Christentum ihren Einzug in die Weltgeschichte, obwohl gerade dieses, recht verstanden, am meisten tolerante Gesinnung einflößen müßte. H's. Citat kann also nur den Sinn haben: Schrecklicher als der orientalische Despotismus ist die Intoleranz, und diese war jenen Zeiten fremd.

[4]) W. (Suphan) 4, 354 ff.

[5]) W. (Müller) 2, 247—50.

alttestamentlichen Geschichte. Ihm war die Bibel in früheren Jahren hauptsächlich darum so unschätzbar gewesen, weil sie die einseitige griechische Überlieferung über die Geschichte des Altertums ergänze, und er nannte sie „das einzige wahre Ueberbleibsel der ältesten Nationalgeschichte", welches weniger einem historischen Tempel, als einer „zerbrochenen Marmorsäule voll Hieroglyphen" zu vergleichen sei [1]). Aber wenn er damals keinen Anstand genommen hätte, diese Hieroglyphen in der nämlichen kritischen Weise wie jedes andre schriftliche Denkmal des Altertums zu interpretieren, so sieht er in der Bückeburger Periode in Übereinstimmung mit Lavater und seinem Freunde Hamann in der Bibel nur die „göttliche Urkunde" [2]). Die Entwicklung der Menschheit betrachtet er daher noch sechs Jahre [3]) vor dem Erscheinen der „Erziehung des Menschengeschlechts" unter dem religiösen Gesichtspunkte einer Offenbarung Gottes. Verkehrt ist es nach seiner Meinung, wie Iselin „von der allgemein fortgehenden Verbesserung der Welt Romane zu machen, die keiner glaubte, wenigstens nicht der wahre Schüler der Geschichte und des menschlichen Herzens". Ebenso verkehrt aber ist der in Frankreich seit Montaigne und Bayle Mode gewordene Zweifel an jedem planmäßigen Fortgange der Geschichte, deren Inhalt ein ewiges „Weben und Aufreißen", also gleichsam eine „Penelopeische Arbeit" darstellen solle. Der Gläubige verzichtet auf einen Überblick des ganzen Schauspiels, dessen Mitspieler wir selbst sind. Die Geschichte ist ein Schauplatz der Gottheit, den wir Sterbliche nur „durch Oeffnungen und Trümmer einzelner Scenen" gewahr werden [4]).

Diese Auseinandersetzung bedeutet nun allerdings nichts anderes als einen völligen Verzicht auf eine genügende Beantwortung der von Herder selbst gegen Schlözer aufgeworfenen Frage, und zwar keineswegs allein aus theologischen Rücksichten, sondern

[1]) Fragm. 2 Samml. 2. Ausg. W. (Suphan) 2, 114—6.

[2]) Vgl. Haym 1, 558.

[3]) Genauer 3 Jahre, da Lessing die ersten 53 Paragraphen schon 1777 in den „Gegensätzen" zu den Wolfenbüttler Fragmenten veröffentlicht hatte.

[4]) W. (Müller) 2, 290 — 2. 287. 361.

wie die Folgezeit enthüllen sollte, weil er sich dieser Aufgabe wirklich nicht gewachsen fühlte. Schon 1774 glaubt er jedoch in der Geschichte der einzelnen Völker als der Teile des Ganzen einen gewissen Plan zu entdecken. „Jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt." In der Annäherung zu und in der Entfernung von diesem Mittelpunkte haben wir ihre Entwicklung zu sehen. Aber, schärft Herder ein, die Glückseligkeit ist niemals eine absolute, sondern immer nur eine relative als „die Summe von Wunschbefriedigungen, Zweckerreichungen". Auch hier würde demnach die Entwicklung des Einzelnen und der Gesamtheit sich im wesentlichen decken.

Dieses Gesetz hat Herder in die „Ideen zur Philosophie der Geschichte" unverändert herübergenommen. Aber es wird hier wie in den „Briefen zu Beförderung der Humanität" zum Gesetz für die Entwicklung der ganzen Menschheit. Gott hat Humaniät zum Zwecke der Menschennatür gemacht und damit unser eignes Schicksal in unsre Hände gelegt [1]). Der Schleier der Vorsehung, welcher in der Geschichtsphilosophie von 1774 das Schauspiel unsern Blicken noch entzog, ist jetzt mit einemmal gelüftet, und in seinem Nachempfinden des religiösen erbaulichen Grundgedankens konnte daher Goethe dem Freunde nach Empfang des zweiten Teils der „Ideen" schreiben, „es lasse sich nichts besseres über den Text: Also hat Gott die Welt geliebt! sagen" [2]).

Die Durchführung dieses Gedankens läßt erkennen, wie tiefe Wurzeln die Worte des „Predigers der Menschheit" [3]) im Herzen des Verfassers der „Ideen" geschlagen hatten. Rousseaus Ermahnungen zur Toleranz und Menschenliebe, zur Überwindung nationaler, religiöser und bürgerlicher Vorurteile und zur Erkenntnis unsrer wahren menschlichen Bestimmung hatten ihm aus Lessings „Ernst und Falk" aufs neue mächtig entgegengetönt. Aber die unsichtbare Kirche der diesem Zwecke geweihten Auserwählten befriedigt ihn so wenig, wie sie im Grunde einen

[1]) Ideen XV, 1 (noch nicht bei Suphan).

[2]) 20. Februar 85. Nachlaß 1, 83.

[3]) Erinnerungen 1, 209 (1771).

Lessing befriedigen konnte. Denn Symbole sind nichts mehr für seine Zeit. Was ihr not thut, ist reine, helle, offenbare Wahrheit. Diese findet Herder in dem „heiligen Dreieck" der „drei Lichter, Poesie, Philosophie und Geschichte", welche die Nationen, Sekten und Geschlechter über den Charakter unsrer Gattung, das ist Humanität, erleuchten [1]).

Es sind dieselben Lichter, welche seine Pfade seit seinem ersten Auftreten erhellt hatten, und auch jetzt durch ihre vereinigten Strahlen eine wohlthuende Helligkeit verbreiten. Aber auch jetzt wieder droht die philosophische Leuchte zu verlöschen. Widersprüche, wie sie bei einer bilderreichen, jeder begrifflichen Schärfe ermangelnden Sprache nie ausbleiben werden, ergeben sich infolge der vielfachen Unterbrechungen in der Ausarbeitung der „Ideen" ganz von selbst und werden nur gesteigert, als dem Gefühlsphilosophen in Kant ein Gegner entgegentritt, der sie mit bündiger Klarheit aufdeckt. Da werden mit der Bitterkeit, die wir aus Goethes Schilderung sattsam kennen [2]), Kantische Gedanken bekämpft, welche doch Herder an andrer Stelle ohne Zögern sich zu eigen macht. Mit Rousseau'scher Übertreibung wird der Philosophie vorgeworfen, daß sie „das Buch der Natur versiegelt lasse oder gar selbst zuschließe und ihre Charaktere auf die äußere Rinde male" [3]). Oder die Metaphysiker werden verhöhnt, weil sie in Verfolgung ihrer eingebildeten Endzwecke „auch in der Geschichte keine Geschichte wollen" [4]). Allein auch diesmal wird diese Einseitigkeit in Gegensatz zu Rousseau durch erneute Vertiefung in die Eigenart der Völker nicht zu teuer erkauft. Obwohl Herder anfangs den Humanitätsgedanken durch die ganze Geschichte der Menschheit verfolgen wollte, so zieht er es schließlich doch vor, für jedes einzelne Volk einen besondern Gang der Entwicklung anzunehmen, damit er nur nicht irgend einer historischen Erscheinung in Gottes Welt ungerecht werde. Und wenn dadurch auch sein Humanitätsideal fast ebensoviele Gesichter bekommt, als es Völker gibt und

[1]) Briefe z. B. d. H. Nr. 26, bes. Werke (Suphan) 17, 123—32.
[2]) Annalen zu 1795.
[3]) An Hamann, 23. April 85 l. c. 215.
[4]) An dens. 28. Febr. 85. Ebenda 212, vgl. „Ideen" XIV, 6.

gegeben hat, so entschädigen die „Ideen" für ihren Mangel an Konsequenz und Tiefe reichlich durch eine Breite, die ihr Analogon nur in dem Reichtum des wirklichen Lebens selbst findet. Gleichwohl ist gegen die vielverheißenden kritischen Anfänge Herders, welche mit der Berliner Preisschrift abschneiden, ein Rückschritt nicht zu verkennen. Die alte Unbefangenheit ist verdrängt durch ein, um es kurz zu sagen, pastorenhaftes Element, welches ihn vor übernatürlichen Erklärungsweisen oder, wie er selbst früher sagte [1]), vor „utopisch dichterischen Abstraktionen" nicht mehr zurückschrecken läßt. Und wie ein Rückschritt andre nach sich zieht, so werden auch die aus seinen Rousseaustudien gewonnenen Eindrücke aufs neue lebendig.

Die Argumente, welche Herder einst gegen den Begriff der Perfektibilität ins Feld geführt hatte, kommen jetzt in Wegfall; der Gedanke der Erziehung des Menschengeschlechts wird beibehalten. Unzweifelhaft sind wir zur Humanität, zu Vernunft, Sprache und Religion als den ersten Bedingungen aller Kultur beanlagt [2]), aber auch nicht mehr als dies. „Ein Kind, das vom ersten Augenblick der Geburt an der Wölfin übergeben würde, wäre der einzige unkultivierte Mensch auf der Erde". Denn das Bedürfnis allein kann keine Kultur hervorbringen, selbst wenn Kräfte genug vorhanden sind, die nur auf ihre Entwicklung warten, weil nach Beseitigung des Mangels sofort wieder das Gesetz der Trägheit in Kraft tritt [3]). Herder steht also vor derselben Frage wie Rousseau, wer die schlummernden Anlagen des ersten Menschen zur Entfaltung und Reife gebracht habe, und giebt die Antwort im Sinne seiner „ältesten Urkunde". Die mosaische Tradition, die sich vor der aller übrigen Asiaten durch Zusammenhang, Einfalt und Wahrheit empfiehlt, lehrt uns in den Elohim die ersten Erzieher kennen, und Herder folgt ihr um so williger, weil der „spezifische Charakter der Menschheit selbst für die innere Wahrheit dieser ältesten Philosophie unsrer Ge-

[1]) Auch eine Philos. W. (Müller) 2, 304.
[2]) Ideen IX, 5. W. (Suphan) 13, 387.
[3]) Ideen VIII, 3. W. (Suphan) 13, 310.

schichte Bürge“ ist[1]). Wenigstens für den Anfang kann er des religiösen Wunders nicht entraten und unterscheidet sich von Vorgängern wie Bossuet nur dadurch, daß er die mosaische Urkunde „ihres morgenländischen Schmuckes entkleidet“[2]). Und wie bei Rousseau wird auch bei ihm jetzt die Urzeit zum Idyll. Nicht genug kann er das beschränkte, aber kindlich unschuldige, selbstgenügsame Leben der Wilden preisen, die „in der freien Luft und nicht im verpestenden Hauch der Städte“ leben[3]). Ist doch der sogenannte Wilde „Mensch gegen Mensch gerechnet gebildeter als jene politische oder gelehrte Maschine, die wie ein Kind auf einem sehr hohen Gerüst steht, das aber leider fremde Hände, ja oft die ganze Mühe der Vorwelt erbaute“[4]). Und auch für Herder ist „nicht Krieg, sondern Friede der Naturzustand des unbedrängten menschlichen Geschlechtes“.

„Am Ganges, am Ganges nur giebt's Menschen“, ruft Lessings Derwisch. Und der Patriarch von Ferney hatte noch 1776 seiner Überzeugung erneuten Ausdruck gegeben, daß uns alles von den Ufern des Ganges komme, Astronomie, Astrologie, Seelenwanderungstheorie u. s. w.[5]). Dort an dem heiligen Strome des Paradieses stand nach Herders Deutung die Wiege unsres Geschlechts. Dort lösten die Elohim dem ersten Menschen das Band der Zunge, entfernten das um seine Stirn geschmiedete Band und legten durch religiöse Tradition den Grund zur ersten Kultur und Wissenschaft[6]). Der erste Ring und damit die Bedingung zur ganzen Kette menschlicher Tradition ist gegeben. Die weitere Erziehung unsres Geschlechtes ist eine genetische und organische, jenes, indem „eine Kette der Geselligkeit und bildenden Tradition vom ersten bis zum letzten Gliede“ hindurchgeht, dieses insofern das Maß der organischen Kräfte jedes Menschen über die Art der „Aufnahme und Anwendung des Mitgeteilten“ entscheidet[1]). Die Philosophie der Geschichte aber hat diese Entwicklung zu verfolgen. Den Verlauf der Dinge bis zur ersten Staatengründung deutet Herder jedoch nur an durch den Hinweis, wie schwer allen Völkern der Übergang vom Jäger- und Hirtenleben zum Ackerbau geworden sei. Und von diesem wird wieder in sichtlicher Anlehnung an Rousseaus zweiten Diskurs behauptet, daß er zwar Industrie und Kunst hervorgebracht, Städtegründungen veranlaßt, Gesetze und Polizei befördert, aber auch „notwendig jenem fürchterlichen Despotismus den Weg geöffnet habe, welcher, da er jeden auf seinem Acker zu finden wußte, zuletzt einem jeden vorschrieb, was er auf diesem Stück Erde allein thun und sein sollte“[2]). Trotz alledem trägt auch nach Herder der Mensch allein die Verantwortung für alles Übel dieser Welt, das nur eine Folge seiner Entartung ist[3]). Dennoch wird man ihm so wenig wie Rousseau den Vorwurf machen können, daß er Gott aus der Geschichte verbanne[4]). Selbst die

[1]) Ideen X, 6. W. (Suphan) 13, 435.

[2]) l. c. X, 4. W. 13, 419.

[3]) l. c. VIII, 4. W. 13, 321.

[4]) l. c. IX, 3. W. 13, 376.

[5]) Voltaire an Bailly 15. Dez. 1775. Jean Sylvain Bailly (1736—93) bekannt als der erste Maire von Paris, hatte in der Histoire de l'astronomie, welche H. Ideen X 3 in der 1777 erschienenen deutschen Uebersetzung citiert, die Hypothese eines in Nordasien zwischen dem 49. und 50. Breitegrade wohnhaften Urvolkes aufgestellt, und gegen V's. zu Gunsten der Braminen gemachten Einwand verfochten in den „Lettres sur l'origine des sciences et sur celle des peuples de l'Asie“. Londres et Paris 1777. Vgl. bes. S. 224 ff.

[6]) Ideen X 6; IX 5. W. 13, 435 u. 387. Vgl. IX 2: „Sprache ist der Charakter unsrer Vernunft, durch welchen sie allein Gestalt gewinnet und sich fortpflanzet.“

[1]) l. c. IX, 1.

[2]) l. c. VIII, 3. W. 13, 317.

[3]) Im 123. der „Briefe z. B. d. H.“ W. (Suphan) 18, 295—8 bemerkt H. (gegen Kant), in jede Hypothese könne er sich hineindenken, nur nicht in die „von einer radicalen bösen Grundkraft im menschlichen Gemüth und Willen“; diese sei mißverstandenes Christentum. „Wo Böses ist, ist die Ursache des Bösen Unart unsres Geschlechts, nicht seine Natur und Art“; unsre Bestimmung aber ist, „uns dieser Unart zu entladen“, was nicht durch „Erweiterung und Verfeinerung der Verstandeskräfte“, sondern allein durch „Einheit unsrer Kräfte“ erreicht werde.

[4]) Wie Laurent (Études sur l'histoire de l'humanité. XII. La philosophie du XVIIIe siècle et le christianisme S. 139) behauptet. Vgl. jedoch „Ideen“ Vorrede: „Die Natur ist kein selbständiges Wesen, sondern Gott ist alles in seinen Werken“. Einleitung zu Buch XV, wo H.

Verbannung Gottes aus der Darstellung seiner Philosophie ist eine bloß scheinbare, weil er, wo er von Natur redet, darunter durchweg das all unsre Verirrungen zum Guten lenkende höchste Wesen versteht.

Sieht man aber davon ab, so ist das Ideal der Herder'schen Geschichtsphilosophie doch dieses, immer gleichmäßig im Auge zu behalten, was der Einzelne der Gesamtheit verdankt und was er aus eigener Kraft, aus der unergründlichen Tiefe seiner Persönlichkeit zur allgemeinen Kultur hinzugebracht hat. Sie wird über den natürlichen nicht die geistigen Faktoren geschichtlicher Entwicklung vernachlässigen. Unermüdlich erhebt daher Herder die Forderung, daß wir jedes Volk und jedes Individuum nach Zeit, Ort, Klima und seiner besonderen Eigenart beurteilen sollen. Und ist auch geduldige Ausführung nie seine Sache gewesen, so fehlt es doch bei ihm nicht an wahren Mustern historischer Charakteristik, wie er denn, um nur eines zu nennen, in seiner Beurteilung Machiavellis als unmittelbarer Vorläufer Rankes erscheint [1]). Philosophen und Historiker haben seitdem bewußt oder unbewußt, in Theorie und Praxis, bald zu einer mehr mechanischen Weltanschauung hingeneigt, bald das individuelle Moment stärker betont, aber keiner hat dem historiographischen Ideal Herders ein größer gedachtes an die Seite zu setzen vermocht. Eine andere Frage ist, ob der Verfasser der „Ideen" selbst durchweg an dieses Ideal heranreicht, und dies ist entschieden nicht der Fall [2]).

vornehmlich auf Voltaire stichelnd spottet, daß viele zwar in jedem Grashalme Gott sehen, in dem Gewebe der Geschichte jedoch „des verdorrten Raubes genug", allein nirgends „die webende Spinne" gewahren können. „Ist Gott in der Natur, so ist er auch in der Geschichte." Laurents Kritik des „fatalisme de la nature" fällt also in sich zusammen.

[1]) Briefe z. B. d. H. (1795) W. (Suphan) 17, 321—3. Den „Principe" nennt er „ein rein politisches Meisterwerk für Italienische Fürsten damaliger Zeit, in ihrem Geschmack, nach ihren Grundsätzen, zu dem Zwecke geschrieben, den Machiavell im letzten Capitel angiebt, Italien von den Barbaren — zu befreien". Trefflich gelungen ist u. a. auch die Charakteristik Swifts. Adrastea (1801) W. 23, 180 ff.

[2]) Am meisten sündigt H. in der die Spuren des Alters nur zu sehr verratenden Adrastea (1801), so wenn er aus kleinlichen Motiven welthistorische Ereignisse herleitet, wie den Krieg von 1688 nach der Erzählung St. Simons von dem schiefen Fenster in Trianon. W. 23, 108 ff.

Rousseaus Gesellschaftsvertrag schenkt der Gattung, was das Individuum verliert, aber nicht gegen diesen, sondern gegen Kant wendet sich Herder, wenn er bestreitet, daß nur in der Gattung das Ziel der Geschichte erreichbar sei. Wie der Verfasser der beiden Diskurse kennt er keinen andern Maßstab als die individuelle Glückseligkeit und zum Gedanken der Gattung kann er sich nicht erheben. Denn die Entwicklung des Einzelindividuums liegt ihm als dem Wortführer der Sturm- und Drangperiode und dem Vorläufer der Romantik vor allem am Herzen, und da er nicht leugnen kann, daß diese Entwicklung auf Erden nie ihren Abschluß findet, so sieht er in diesem Umstande eine Gewähr der persönlichen Unsterblichkeit. Aus seiner individualistischen Ansicht erklärt sich auch, daß Herder in dem Kapitel von den Regierungen, dem „caput mortuum" [1]) der „Ideen", für den Staat durchaus kein Verständnis zeigt und völlig unhistorisch und rationalistisch verfährt. So wird denn auch „der ganze Traum von wachsender Vollkommenheit unseres Geschlechts für einen heilsamen Trug" erklärt, für ein Ideal, das keinem zu Gute käme, da das Menschengeschlecht nur aus einzelnen Menschen besteht, das also „nur in einem alles übersehenden Geist existieren könnte, etwa im Geiste des Schöpfers" und — so seufzt er — „was wäre für diesen ein solches Spielwerk" [2])? Wie der Verfasser der Diskurse sträubt sich Herder daher gegen den Gedanken, daß durch die Reibungen der Völker und die unausbleiblichen Übel im Gefolge derselben der Zweck der Vorsehung erfüllt werde, ja er nennt 1797, also zwei Jahre vor Veröffentlichung der „Metakritik", in Hinblick auf die europäischen Kolonisationen diese besonders durch Kant vertretene Ansicht eine „menschenfeindliche Frechheit", weil „Europa nicht kultiviert, sondern die Keime eigner Kultur der Völker, wo und wie es nur konnte, zerstört" habe [3]). Scheint doch ganz im

[1]) An Hamann, 23. April 85. l. c. 213 ff. Vgl. Haym 2, 239 Anm. 4.

[2]) „Briefe", Nr. 24. W. (Suphan) 17, 113 ff. Vgl. die Anmerk. 18, 612.

[3]) Ebenda Nr. 116. W. 18, 221—4.

Sinne des Genfers die Einwirkung der Völker auf einander der Naturabsicht zuwider zu laufen, weil die gütige Mutter die Völker nur darum getrennt hat, „damit sie lange von einander gesondert blieben“ [1]).

Mehr wie vorübergehende pessimistische Anwandlungen sind diese Behauptungen Herders nicht. Als Litterarhistoriker ist er nach wie vor überzeugt, daß der Geist der Poesie „durch alle Schwingungen und Excentricitäten, in denen er sich bisher nationen- und zeitenweise periodisch bemüht“ habe, dennoch „nach dem Lande der Einfalt, der Wahrheit und der Sitten“ strebe [2]). Und wenn er in Betrachtung des Wettkampfes menschlicher Kräfte findet, daß „alle Laster und Fehler unsres Geschlechts dem Ganzen endlich zum Besten gereichen müssen“ [3]), so hätte nach obigen Ausführungen die Frage folgerichtig zu lauten: wozu dies Spiel, wenn es nur dem Ganzen, das heißt einem leeren Begriffe, dient oder allenfalls dem Einzelindividuum, das zuletzt kommt oder in einer Periode glücklicher Kräftemischung geboren wird. Allein Herder ist doch so weit entfernt, dies zu folgern, daß er sogar das Kantische Wort nicht verschmäht, indem er erklärt, durch innere Gesetze unsrer Gattung werde „der Antagonismus der Kräfte“ schließlich doch einmal den schönen Bund von Vernunft und Menschengüte herbeiführen [4]). Er berichtigt deshalb schon in den „Ideen“ seine atomistische Geschichtsansicht. Denn indem er es für die Bestimmung jedes Volkes hält, sich auszuleben, und die höchste von ihm erreichte Höhe der Kultur sein Maximum nennt, hat er den Standpunkt der individuellen Glückseligkeit eigentlich schon verlassen. Aber er verfolgt den Gang der Kultur von einer Nation zur andern noch weiter. Er betont zwar, daß derselbe „mit seinen abgerissenen Ecken, mit seinen aus- und einspringenden Winkeln fast nie einen sanften Strom, sondern vielmehr den Sturz eines Waldwassers von den Gebirgen“

[1]) l. c. 18, 235.
[2]) l. c. Nr. 107. W. 18, 140 ff.
[3]) l. c. W. 17, 120.
[4]) l. c. 18, 288 ff.

darstelle [1]), verzweifelt jedoch nicht an der Hoffnung, daß einst auf der ganzen Erde „vernünftige, billige und glückliche Menschen wohnen werden; glücklich nicht durch ihre eigene, sondern durch die gemeinschaftliche Vernunft ihres ganzen Brudergeschlechts“ [2]).

Der Fortschritt zur Humanität ist also, obwohl auf unsrer Erde, „noch alle Zeitalter der Menschheit leben und weben“ [3]), mehr wie ein heilsamer Trug. Und wenn seine geheimsten Tiefen auch nur das Auge der Gottheit sieht, so können wir ihn allen Gräueln der Menschengeschichte zum Trotz ahnen. Auf ihm eröffnet denn auch das hohe Lied der Humanität am Schlusse des dritten Teils der „Ideen“ einen großartigen Ausblick. So gilt auch von Herders Geschichtsphilosophie jener schöne Ausspruch Jacobis, mit welchem Ranke sein Erstlingswerk in die Welt hinausgehen ließ: „Die Hauptsache ist immer, wovon wir handeln, Menschheit wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, das Leben des Einzelnen, der Geschlechter, der Völker, zuweilen die Hand Gottes über ihnen.“

[1]) Ideen XV, 3.
[2]) Ideen XV, 4. Ich kann es angesichts dieser Stellen Haym 2, 237 nicht zugeben, daß H. nur relative Maxima, kein absolutes Maximum als Ziel der Geschichte kenne.
[3]) Briefe. W. 18, 287.

Drittes Kapitel.

Kant.

In seinen Bekenntnissen erzählt Rousseau, die Prinzessin von Talmont habe, wie man sage, vor einem Opernball schnell noch einen Blick in die eben erschienene „neue Heloise“ geworfen und sich alsbald so hingerissen gefühlt, daß sie über dem Buche den Ball ganz vergaß und erst am frühen Morgen die Pferde ausspannen ließ [1]). Der Erfolg des Romanes wird durch diese Anekdote trefflich veranschaulicht, obgleich sie wahrscheinlich rein erfunden ist. Dagegen erzielte der „Emil“ den ungleich größeren Erfolg, daß eines Tages der damals achtunddreißigjährige Königsberger Privatdozent Immanuel Kant, nach dessen regelmäßigen Spaziergängen seine Mitbürger ihre Uhren zu stellen pflegten, zu Hause blieb, um die Lektüre des Buches nicht zu unterbrechen.

Kants erste Bekanntschaft mit Rousseau fällt in das Jahr 1760 [2]), und der Mann, der „zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur des Menschen entdeckt hatte,“ [3]) blieb fortan einer seiner Lieblingsautoren. Als Herder in den Humanitätsbriefen

[1]) Confessions, Oeuvr. 16, 7.

[2]) Konr. Dietrich, Kant und Rousseau. Tübingen 1878, S. 98. Hier findet man in den Anmerkungen das Material, soweit es K. betrifft, nahezu vollständig. Doch sollte die Schrift besser, wie der Verfasser S. VI selbst zugiebt, „K. und die Geschichtsphilosophie“ heißen, da sie über das Verhältnis des Philosophen zu R. nichts von Belang enthält. Den Einfluß der „profession de foi“ auf K. hat H. v. Stein in dem erst nach seinem Tode veröffentlichten Aufsatze: „K. u. R.“ (Deutsche Rundschau Bd. 56. 1888, S. 206—17) gründlich untersucht.

[3]) Fragmente, Werke (Schubert-Rosenkranz) 11, 248.

seinem Groll eine gerechtere Würdigung Kants abgewann, da rühmte er ausdrücklich die Aufnahme, welche Rousseaus in den sechziger Jahren erscheinende Schriften, vornehmlich der „Emil“ und die „Heloise“ bei diesem gefunden hatten, und zeigte, wie Kant als „ein wahrer Lehrer der Humanität“ immer „auf unbefangene Kenntnis der Natur und auf moralischen Wert des Menschen“ zurückgekommen sei [1]). Durch Rousseau wurde Kant nach seinem eignen Geständnis von der Verachtung des nichts wissenden Pöbels geheilt und lernte die Menschen ehren [2]), durch ihn ließ er sich vor Überschätzung der Kulturfortschritte warnen, durch ihn empfing er vor allem den Anstoß, in der Erkenntnis der menschlichen Natur den Weg zu entdecken, auf dem wir zu einer keinem Zweifel mehr ausgesetzten Rechtfertigung der Vorsehung gelangen. Es blieb ihm nicht verborgen, daß Rousseaus Behauptung, sein Urmensch sei nur durch Rückschlüsse auf eine vor aller Kultur liegende Zeit gewonnen, auf Selbsttäuschung beruhe, und er nannte das Verfahren des Genfers synthetisch, weil er vom natürlichen Menschen anfange, während er analytisch verfahrend vom gesitteten Menschen ausgehe [3]).

Auch er begann in der „Kritik der reinen Vernunft“ zunächst mit einer Untersuchung unsres Vernunftvermögens, aber er machte Ernst mit seiner Kritik, indem er mit allem Dogmatismus aufräumend die für uns unüberschreitbaren Grenzen theoretischer Erkenntnis zog. Dem Gebiete der Geschichte näherte er sich dann erst, als er in der „Grundlegung zur Methaphysik der

[1]) Werke (Suphan) 17, 403—5 u. 18, 324—9 = Brief 21—2 der ersten Redaktion.

[2]) Fragmente, W. 11, 240: „Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntniß und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses Alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden, als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Wert ertheilen könnte, die Rechte der Menschheit herzustellen.“

[3]) Fragmente, W. 11, 226.

Sitten“ (1785) und der „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) ausführlicher untersuchte, inwieweit das Erkenntnisvermögen des Menschen sein Wollen und Handeln bedinge. Seine Freiheitslehre ist daher das Fundament seiner geschichtsphilosophischen Schriften, der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, der im Januar 1786, also zwischen dem zweiten und dritten Teile der Ideen Herders, der „mutmaßliche Anfang der Menschengeschichte“ folgte. Dazu kommen mannigfache Ergänzungen in den popularphilosophischen Schriften der späteren Zeit.

Wie Kant in der Vernunftkritik dazu gelangte, zwischen Erscheinung und Ding an sich zu scheiden, muß hier als bekannt vorausgesetzt werden. Diese Scheidung allein sollte es ihm ermöglichen, Freiheit als „das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen“, und Notwendigkeit mit einander zu vereinigen. Er mochte an Voltaire denken, als er auseinandersetzte, daß Freiheit nicht zu retten sei, wenn „Erscheinungen Dinge an sich selbst“ sind. Aber — fährt er fort — „wenn Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der That sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind“ [1]). Er nennt diese Gründe als nicht in die Erscheinung tretend, „intelligibel“ und zeigt, wie sie außerhalb der Naturordnung stehen, in welcher sich alles streng notwendig nach dem Gesetze der Kausalität vollzieht. Da nun Freiheit als ein übersinnliches Vermögen nur einem vernunftbegabten Naturwesen, mithin nur dem Menschen zugeschrieben werden darf, so leuchtet ein, daß auch dies nur insofern geschehen kann, als derselbe ein Bürger zweier Welten ist. Der Mensch, wie wir ihn mit unsern Augen sehen, handelt nicht frei, weil sein Wollen durch seine Vorstellungen bedingt ist, diese aber nicht von ihm abhängen. Wenn nun dennoch seinem Wollen stets ein Sollen zur Seite steht, das in der Stimme des Gewissens zu Tage tritt und zu allen Zeiten bewirkt hat, daß den Menschen ihre Thaten

[1]) K. d. r. V. Werke 2, 419 u. 421 ff. = S. 382 u. 384 der Ausg. von Erdmann. Vgl. K. d. p. V., Werke, 8, 232.

zugerechnet wurden, so weist eben dieses Sollen über den Lauf der Natur hinaus. Denn so wenig wir fragen können, „was für Eigenschaften ein Zirkel haben soll“, ebensowenig können wir fragen, „was in der Natur geschehen soll, sondern nur, was darin geschieht“ [1]). Wie der gestirnte Himmel über uns den Zusammenhang der Dinge, dem wir angehören, „ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen“ erweitert, so offenbart aber das moralische Gesetz in uns „ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben“ [2]), und in dem intelligibeln Charakter des Menschen finden wir die Freiheit wieder, die wir in seinem empirischen Charakter vergeblich suchten. Wir finden sie aber wohlverstanden nicht auf theoretischem Wege, sondern als ein „Postulat der praktischen Vernunft“, das für die spekulative Vernunft nur „regulatives Prinzip“ sein kann [3]).

Kant gesteht jedoch die Möglichkeit eines zweiten Ausweges zu, daß man nämlich die letzte Ursache unsrer Handlungen nicht in dem intelligibeln Charakter des Menschen, sondern in dem Willen der Gottheit suche. Aber das Thun und Treiben der Menschen wäre alsdann ein bloßes „Marionettenspiel“, und „ein moralischer Wert der Handlungen, worauf doch allein der Wert der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existieren“ [4]). Anders steht die Sache, wenn wir an der menschlichen Freiheit festhalten. Der Mensch erscheint dann in der Eigenschaft eines moralischen Wesens als „Endzweck der Schöpfung“ [5]), so sehr die Erfahrung diesem Ideale oft Hohn sprechen mag.

Die Äußerungen, welche Kant schon fünf Jahre vor seiner Bekanntschaft mit Rousseau über diesen Widerspruch gethan hat, beweisen, daß Rousseau mit seinen Klagen über die unselige

[1]) K. d. r. V. Werke 2, 429 (Erdmann 391). Vgl. K. d. p. V. Werke 8, 231.

[2]) K. d. p. V. 8, 313.

[3]) Ebenda 8, 279.

[4]) Ebenda 8, 294.

[5]) Kritik der Urteilskraft, Werke 4, 334.

Perfektibilität eine verwandte Ader bei ihm berührte. Schon damals betont er, daß der Mensch „unter allen Geschöpfen am wenigsten den Zweck seines Daseins erreiche, weil er seine vorzüglichsten Fähigkeiten zu solchen Zwecken verbrauche, welche die übrigen Kreaturen mit weit minderen Mitteln und doch weit anständiger erreichten". Ja, „er würde — wie Kant hinzufügt — das verachtungswürdigste unter allen, zum wenigsten in den Augen der wahren Weisheit sein, wenn die Hoffnung des Künftigen ihn nicht erhöbe, und den in ihm verschlossenen Kräften nicht die Periode einer völligen Auswicklung bevorstände". In der „Naturgeschichte des Himmels", wo sich die angeführte Stelle findet, war der Philosoph nicht abgeneigt, sich diese Auswicklung in einem andern Dasein, vielleicht auf einem andern Planeten zu denken[1]). Aber der Verfasser der Vernunftkritik entsagt allen Jugendschwärmereien, und als nun Herder es nicht Wort haben will, daß uns nach Drüben die Aussicht verrannt ist, und nach der Analogie des Puppenstandes als der Mittelstufe zwischen Raupe und Schmetterling auf eine Palingenesie in einer andern Welt schließt, da zwingt uns Kant wieder auf die Erde herab, indem er überzeugend darlegt, daß der Puppenstand kein Tod sei, eine Analogie mithin nicht stattfinde[2]). Aber auch jetzt noch hält er in Übereinstimmung mit Herder daran fest, daß alle Naturanlagen eines Geschöpfes einmal zu völliger Ent- und Auswicklung gelangen müssen[3]). Bei den Tieren wird dies niemand bestreiten. Wie aber steht es um den Menschen? Die Antwort wird hier von den Vorstellungen abhängen, welche wir uns über die Bestimmung des Menschengeschlechtes machen.

Rousseau hatte anfangs den Maßstab individueller Glückseligkeit angelegt und Herder war ihm darin trotz mannigfacher Schwankungen immer wieder gefolgt. Der Verfasser des „Emil" hatte dagegen ausdrücklich vor der Verwechslung von Tugend

[1]) Allgem. Naturgesch. u. Theorie des Himmels 1755. Werke 6, 211 und 224.

[2]) Recension des ersten Teils der Ideen Herders, Werke (Hartenstein) 4, 179.

[3]) Idee zu einer allgem. Gesch., Werke 7, 1, 319.

und Glückseligkeit gewarnt und gezeigt, daß der Tugendhafte das Unglück geduldiger trage, das Glück aber in höherem Maße genieße, daß wir also ein moralisches Interesse daran haben, tugendhaft zu sein[1]). Freilich — setzt er hinzu — würde dieses Interesse häufig ohne die Hoffnung auf ein zukünftiges Leben nicht ausreichen. Von den nämlichen Erwägungen geht nun auch Kant aus. Er bezeichnet alle Versuche, die Identität zweier so ungleichartiger Begriffe wie Tugend und Glückseligkeit zu ergrübeln, als ein vergebliches Bemühen. Dabei zielt er augenscheinlich auf Herder hin, wenn er von „subtilen Köpfen" spricht, welche „wesentliche nie zu vereinigende Unterschiede in Prinzipien dadurch aufzuheben vermeinten, daß sie dieselben in Wortstreit zu verwandeln suchten" und den Unterschied „als Uneinigkeit in bloßen Formalien behandelten"[2]). Wie Rousseau erblickt Kant das höchste Gut in der Vereinigung von Glückseligkeit und Sittlichkeit[3]). Dann aber schlagen sie entgegengesetzte Wege ein.

Der Thesis Rousseaus: Der Mensch ist von Natur gut, stellt Kant die Antithese gegenüber: der Mensch ist von Natur böse in Ansehung seiner Gattung. An seiner streng Lutherischen Überzeugung von der „Tücke des menschlichen Herzens" hat er sich selbst durch Rousseau nicht irre machen lassen. Die Anlage zum Guten wird darum nicht geleugnet. Aber nach Analogie aller Erfahrung begegnen wir von Anfang an im Menschen einem Hange zum Bösen, welcher sich in der Weise äußert, daß der Mensch die Triebfedern des Sittengesetzes den Triebfedern der Sinnlichkeit unterordnet. Für dieses „radikal Böse" liefert gerade der Naturstand, auf den sich Rousseau für seine entgegenstehende Ansicht berufen möchte, Beispiele genug. Wie es jedoch in die menschliche Natur hineingekommen ist, vermag Kant nicht zu sagen, weil die Theorie der Erbsünde in seiner Freiheitslehre keinen Platz hat. Und so bleibt „der Vernunftursprung des Hanges zum Bösen uns unerforschlich"[4]).

[1]) Oeuvr. 19, 212. Vgl. oben S. 8 Anm. 1.

[2]) K. d. p. V. 4, 248.

[3]) Ebenda 4, 272.

[4]) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Stück 1 „über das radicale Böse", Werke 10, 35. 40. 36. 49.

Die Erreichung des höchsten Gutes würde bei diesem Hange völlig in Frage gestellt, wenn wir an der „Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft“ verzweifeln müßten. Das in jeder Brust Nachhall findende: Du kannst, denn du sollst, vergewissert uns nun zwar, daß der Mensch zu dem, „was er in moralischem Sinne ist“, sich selbst machen muß, aber des Erfolges darf er nur dann sich erfreuen, wenn die Notwendigkeit seiner in die Erscheinung tretenden Handlungen auf einem höheren Plane beruht, mit andern Worten, wenn Gott der Erzieher des Menschengeschlechtes ist [1]). So schließen sich an das Postulat der Freiheit die weiteren Postulate der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes an, welch letzteres nicht zur Sittlichkeit, sondern durch sie notwendig ist [2]). Die menschliche Freiheit und die von Gott verhängte Notwendigkeit widersprechen sich nicht, „weil die Freiheit nicht in der Zufälligkeit der Handlungen, sondern in der absoluten Spontaneität besteht“ [3]). Wie jedes andre Geschöpf soll nun der Mensch seine Bestimmung auf Erden erreichen, er kann dies jedoch nur in der Gattung, da die irdische Laufbahn des Einzelindividuums dazu nicht hinreichen würde. Aufgabe des Philosophen aber ist es, die über dem scheinbar unentwirrbaren Getriebe der Geschichte waltende Naturabsicht zu ermitteln oder nach Maßgabe seiner Kräfte wenigstens zu suchen [4]).

Rousseau hatte immer ganz allgemein von der menschlichen Perfektibilität gesprochen, Herder eine ursprüngliche Anlage zur Vernunft, Religion und Humanität angenommen. Kant versteht unter den Naturanlagen des Menschen, welche nur in der Gattung zur vollen Entwicklung kommen sollen, ausschließlich diejenigen, welche auf den Gebrauch unsrer Vernunft abzielen. Auch er zieht in seiner Darstellung dieser Entwicklung die Anfänge der Menschheit in den Kreis seiner Betrachtungen, freilich auf ganz eigentümliche Art. Rousseaus und Herders Urmensch war zur Vernunft geboren, und die große Frage blieb nur die, wie aus der Fähigkeit eine Kraft werde. Rousseau half sich durch eine Inkonsequenz, Herder in seiner letzten Periode gleichsam durch einen deus ex machina. Diesen Schwierigkeiten geht Kant einfach aus dem Wege, indem er nicht nur scheinbar wie Rousseau, sondern allen Ernstes voraussetzt, der Mensch sei von Anfang an derselbe gewesen, wie ihn die Erfahrung zeige, also kein Wilder, weil dieser „sich unter der Natur des Menschen halte“ [1]). Er beginnt also: Denken wir uns unter einem milden Himmel ein Menschenpaar, welches stehen, gehen und nach zusammenhängenden Begriffen sprechen, mithin denken kann [2]), so müssen all diese Geschicklichkeiten selbst erworben sein. Denn wären sie anerschaffen, so müßten sie auch anerben, was der Erfahrung widerspricht.

Offenbar wird hierbei Kant von demselben Gedanken geleitet, der Schlosser zu dem Ausspruch bewog: „Erst wenn der Mensch aus der Tierheit heraustritt, hat er ja Geschichte“ [3]). Daß manche Naturvölker unter die Kulturstufe der ersten Menschen herabgesunken seien, will der Philosoph demnach nicht behaupten, sondern sich lediglich die notwendige Grundlage schaffen zur Darstellung der ihm ganz allein am Herzen liegenden „Entwicklung des Sittlichen im Thun und Lassen“ des Menschen. Dies darf nun freilich nicht in der Weise mißverstanden werden, als ob Kant eine moralisierende Art der Geschichtbetrachtung einführen wolle. Wenn man öfter Schlosser als den Kantianer unter den Historikern bezeichnet hat [4]), so ist er dies doch nur insoweit, als

[1]) In der vorerwähnten Schrift wird dieser Gedankengang nicht so ohne weiteres klar. Vgl. die Ausführungen 10, 49 u. 50 allgem. Anmerk. der 2. Ausg. Der Recensent, gegen den sich K. in der Vorrede zur 2. Ausg. 10, 15 wendet, hatte daher ganz recht mit der Behauptung, daß zu richtigem Verständnis genannter Schrift Bekanntschaft mit der Kritik der praktischen Vernunft erforderlich sei, während K. nur das Verständnis der gemeinen Moral als Voraussetzung anerkannte.

[2]) Kritik der Urteilskraft. Anmerk. d. 2. Aufl. S. 339 der Ausgabe von Kirchmann.

[3]) Ueber d. radical Böse. Werke 10, 57.

[4]) Idee zu einer allg. Gesch. Werke 7, 1, 318 u. 332, 9. Satz.

[1]) Fragm. Werke 11, 248.

[2]) Mutmaßlicher Anfang 7, 1, 367 fg.

[3]) Weltgeschichte (1844), 1, IX.

[4]) U. a. (Dilthey) F. Chr. Schlosser, Preuß. Jahrbücher 9 (1862), 373—433, der aber S. 379 selbst auf Sch's. Jugendlektüre, die Allgemeine deutsche Bibliothek und Nikolai, hinweist.

auch der Königsberger Philosph noch auf dem Boden des Rationalismus steht. Auf die Idee, in seiner Weltgeschichte ein Weltgericht zu halten, kam Schlosser durch seine Dantestudien. Gerade die Kantische Freiheitslehre schließt aber diese Idee völlig aus. Denn „die eigentliche Moralität der Handlungen bleibt uns gänzlich verborgen. Unsre Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten“ [1]).

Nach den angegebenen Voraussetzungen haben wir uns nun die Entwicklung derart zu denken, daß der Mensch als ein vernünftiges, freihandelndes Wesen sich bald seiner Vernunft als eines Vermögens bewußt wird. Sobald er zu ahnen beginnt, daß er Zweck der Natur sei, tritt er „aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit“ [2]). Die Herrschaft des Instinktes ist damit endgültig beseitigt. Der seiner Freiheit bewußte Mensch aber hat sich zu entscheiden, ob er dem ursprünglichen Hange zum Bösen in seiner Brust nachgeben oder ob er ihn niederkämpfen soll. Im Kampfe der Vernunft mit der Tierheit fällt die Entscheidung zunächst zu Gunsten des Bösen aus. Die Geschichte der Natur als Gottes Werk fängt vom Guten, die Geschichte der Freiheit als Menschenwerk vom Bösen an. „Rousseau hatte daher so unrecht nicht, wenn er den Zustand der Wilden vorzog, sobald man nämlich die letzte Stufe, die unsre Gattung noch zu ersteigen hat, wegläßt“ [3]). Denn „das Übergewicht der Übel, welche die Verfeinerung des Geschmackes und selbst der Luxus in Wissenschaften über uns ausschüttet, ist gar nicht zu bestreiten“ [4]). Ja es „würden sich große Skrupel ereignen, wenn wir unsre Erde als den ganzen Schauplatz göttlicher Weisheit anzusehen hätten“ und die Theologen sind deshalb eigentlich der neueren

[1]) K. d. r. V. Werke 2, 432. (S. 393 der Erdmannschen Ausg.)
[2]) Mutmaßl. Anf. Werke 7, 1, 373 Anmerk.
[3]) Idee, Werke, 7, 1 329.
[4]) Kritik d. Urteilskraft 4, 331.

Astronomie zu großem Danke verpflichtet [1]). Jedenfalls müßten wir auch von einer philosophischen Erfassung der Geschichte resigniert Abstand nehmen, wenn es die Vorsehung auf die irdische Glückseligkeit der Einzelindividuen abgesehen hätte. Aber wir bemerkten schon, daß die Naturabsicht nur auf die Gattung, also die Summe aller Individuen geht [2]).

Allein was berechtigt uns zu der Annahme, daß das Menschengeschlecht im Ganzen zum Bessern fortschreite? Wird nicht der Philosoph, der auch zukünftigen Ereignissen ihren Gang vorzeichnet, zum Propheten?

Diese Einwürfe hat Kant vorausgesehen und ihnen deshalb vorgebeugt [3]).

Er unterscheidet zuvörderst drei Möglichkeiten. Die Meinung der „moralischen Terroristen“, daß sich das Menschengeschlecht „in kontinuierlichem Rückgange zum Ärgern“ befinde, würdigt er überhaupt keiner ernsten Widerlegung. Der eudämonistische Glaube an einen beständigen Fortschritt unterliegt in Anbetracht des radikal Bösen gerechtem Zweifel, setzt aber jedenfalls eine Art von neuer Schöpfung voraus [4]). So behielte also der am weitesten verbreitete „Abderitismus“ recht, dessen Anhänger wie beispielsweise Mendelssohn [5]) die Menschheit zum Stillstand verdammen und ihr

[1]) Reflexionen Ks. zur Anthropologie. Aus K's. hslichen Aufzeichnungen, herausg. v. B. Erdmann, Leipz. 82, S. 214 Nr. 680. Vgl. Mutmaßl. Anf. Werke 7, 1, 380: „Der denkende Mensch fühlt einen Kummer, der wohl gar Sittenverderbniß werden kann, von welchem der Gedankenlose nichts weiß: nämlich Unzufriedenheit mit der Vorsehung, die den Weltlauf im Ganzen regiert, wenn er die Uebel überschlägt, die das menschliche Geschlecht so sehr, und (wie es scheint) ohne Hoffnung eines Bessern drücken. Es ist aber von der größten Wichtigkeit: mit der Vorsehung zufrieden zu seyn.“

[2]) Vgl. bei Kuno Fischer, Gesch. d. neueren Philosophie, 2. Aufl. 4, 348 den Nachweis, daß K. hier nicht den „logischen Gattungsbegriff des Menschen“ im Sinne hat.

[3]) Streit der Facultäten. 2. Abschnitt. Der Streit der philos. Facultät mit d. juristischen: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sey. Werke 10, 339 ff.

[4]) Ebenda 10, 355.

[5]) Ueber d. Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig seyn, taugt

Thun und Treiben im ganzen als Sisyphusarbeit ansehen. Dazu möchte sich Kant indessen am allerwenigsten verstehen. Denn „eine Weile diesem Trauerspiel zuzuschauen, kann vielleicht rührend und belehrend sein, aber endlich muß doch der Vorhang fallen". Die Verteidiger dieser traurigen Ansicht vergessen, daß ohne die Hoffnung besserer Zeiten nie „eine ernstliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl Ersprießliches zu thun, das menschliche Herz erwärmt" hätte. Vor allem aber beachten sie nicht, daß ihre Ansicht einen Protest gegen die „Moralität eines weisen Welturhebers" enthält[1]). Der Philosoph, der nur einen moralischen Beweis für das Dasein Gottes anerkennt, wird sich daher den Glauben an den Fortschritt zum Bessern nicht rauben lassen[2]). Noch zuletzt findet der Greis in den Zeitereignissen selbst eine Bürgschaft, daß er das Richtige getroffen habe[3]). Der vollkommen uneigennützige Enthusiasmus, welchen die französische Revolution in seinem

aber nicht für die Praxis. 1793. III. Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Völkerrechte (geg. Moses Mendelssohn). Werke 7, 1, 222 ff.

[1]) Idee, Werke 7, 1, 334: „Was hilft's, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Theil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesem den Zweck enthält — die Geschichte des menschlichen Geschlechts — ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nöthigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden, und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer andern Welt zu hoffen?"

[2]) St. d. F. Werke 10, 351: „Es ist ein nicht blos gut gemeinter und in praktischer Absicht empfehlungswürdiger, sondern allen Ungläubigen zum Trotz auch für die strengste Theorie haltbarer Satz: daß das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sey, und so fernerhin fortgehen werde."

[3]) Friedländer in seinem lesenswerten Aufsatze „Kant in seiner Stellung zur Politik" (Deutsche Rundschau, Bd. 9, 1876, S. 241—55) bemerkt: „Ueberhaupt läßt sich ein Einfluß der Weltereignisse auf K's. Ansichten nirgends nachweisen." In der sicher lange vor Herausgabe der Anthropologie, welche Kant seit 1773/74 von der physischen Geographie getrennt las (vgl. Refl. 48), niedergeschriebenen Stelle finden wir aber noch die Behauptung (7, 2, 267)): „Die Erfahrung alter und neuer Zeiten muß jeden Denkenden hierüber verlegen und zweifelhaft machen, ob es mit unserer Gattung jemals besser stehen werde." Vgl. auch den Anhang.

Vaterlande hervorgerufen habe, ist ihm ein vollgültiger Beweis für den moralischen Charakter der Menschheit, wenigstens der Anlage nach[1]). Freilich haben wir uns den Fortschritt bisweilen *unterbrochen*, wenn auch nicht *abgebrochen* zu denken.

So und nicht anders hatte auch Herder über den Fortschritt geurteilt, wenn er seinen Gegensatz zu Kant außer Augen ließ. Der alte Gegensatz ist dann mit einemmal wieder da, sobald Kant auseinandersetzt, worin der Fortschritt sich zeige, und wohin er schließlich führen müsse. Über die Lüge des Daseins denkt der Philosoph ganz wie Rousseau. „Alle menschliche Tugend im Verkehr ist Scheidemünze; ein Kind ist der, welcher sie für echtes Gold nimmt." Doch — ergänzt er sofort — wer sie deshalb für wertlose Spielmarken ausgeben wollte, würde an der Menschheit Hochverrat verüben. Der bloße Schein des Guten erhält doch immer die Idee desselben in unsren Herzen wach[2]). Für eine Gattung, deren Charakter „geschäftige Thorheit"[3]) ist, bedarf es nun aber eines Zwanges, wenn anders wir auch nur des Scheines versichert sein wollen. Auf den ersten Blick scheint allerdings der Zwang schwer vereinbar mit unsrer Freiheit. Herder nannte es daher einen „bösen Grundsatz", als Kant den Zwang damit rechtfertigte, daß „der Mensch ein Tier sei, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebe, einen Herrn nötig habe"[4]). Aber auch der Verfasser des „Contrat" hatte die Notwendigkeit des Zwanges anerkannt mit der einzigen Bedingung, daß derselbe ein streng gesetzlicher sei. Dies ist nun auch Kants Meinung. Der Zwang bewirkt, daß unsre Handlungen rein äußerlich, wenn auch nicht nach ihren Motiven, mit dem Sittengesetze übereinstimmen. Da aber die Wirksamkeit des Gesetzes immer von der Vollkommenheit der bürgerlichen Verfassung abhängt, so ist diese die Vorbedingung zu Erreichung des Gattungszweckes.

Die Erziehung des Menschengeschlechtes zu diesem Ziele ist

[1]) St. d. F. Werke 10, 346 ff.

[2]) Anthropologie. Werke 7, 2, 43 fg.

[3]) St. d. F. 10, 343.

[4]) Idee, Werke 7, 1, 324. Herder, Ideen X 4. Kants Kritik, Werke 7, 1, 359.

freilich rauh genug [1]), und nur der Gedanke, daß alles die Veranstaltung eines weisen Schöpfers sei, macht auf die Dauer die Vertiefung in die Geschichte erträglich. „Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für die Gattung gut ist: sie will Zwietracht“ [2]). Im Menschen ist sowohl ein geselliger wie ein ungeselliger Trieb. Aus dem Zwiespalt beider rettet er sich in den Staat, der ihm allein eine gesunde Entwicklung seiner Kräfte verbürgt. „Wie die Bäume im Walde nur dadurch, daß sie direkt nebeneinander stehen, gerade wachsen — so werden Menschen im Naturzustande und Freiheit krumm und krüppelhaft, aber in bürgerlicher Gesellschaft gerade“ [3]). In diesem Zusammenhange erscheinen auch Künste und Wissenschaften in wesentlich andrem Lichte. Sie befreien uns vom „Despotismus der Begierden“ und befördern so an ihrem Teile, wenn nicht größere Sittlichkeit, so doch wenigstens Gesittung [4]).

Für die Staaten gilt aber dasselbe wie für die Menschen. Die Not treibt auch sie aus ihrer Isolierung heraus und belehrt sie über ihre Interessengemeinschaft. Einstweilen befinden sie sich untereinander noch im Naturstande, aber es scheint nicht ausgeschlossen, daß auch sie dereinst in einem allgemeinen Völkerbunde die Gewalt durch die Prinzipien des Rechtes ersetzen. Alsdann könnte wohl einmal der Antagonismus der Kräfte in der Gesellschaft zur Errichtung eines vollkommenen Staates führen, in welchem „vollkommene Kunst wieder Natur wird“. Der Krieg, bis dahin ein unentbehrlicher Kulturfaktor, würde durch die immer fortschreitende Kriegskunst eingedämmt allmählich seltener werden und schließlich ganz verschwinden [5]). Das Menschengeschlecht aber würde seine sittliche Bestimmung als Gattung in einer auf die Prinzipien der Freiheit, Abhängigkeit und Gleichheit gegründeten Verfassung erreichen, die nicht mit der Demokratie verwechselt

[1]) Anthropologie, Werke 7, 2, 270.
[2]) Idee, Werke 7, 1, 323.
[3]) Reflexionen 212 ff. Nr. 674 u. 676. Vgl. Idee 7, 1, 324.
[4]) K. d. U. Werke 4, 326 ff., § 82 der 1., 83 der 2. Aufl.
[5]) Mutmaßl. Anf. 7, 1, 379 ff. K. d. U. 4, 330.

werden darf, da ihr Gegensatz der Despotismus, nicht Autokratie oder Aristokratie, ist [1]).

Wie sich zu dieser Geschichtsphilosophie Rousseau verhalte, haben wir hie und da schon angedeutet. Aber auch Kant selbst hat sich darüber ausgelassen. Er sagt einmal ganz richtig, daß Rousseau nie zur Rückkehr in die Wälder aufgefordert habe, weil „er im Grunde nicht wollte, daß der Mensch wiederum in den Naturstand zurück*gehen*, sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, dahin zurück*sehen* sollte“ [2]). Überhaupt sollen sich in Rousseaus Schriften keine Widersprüche finden. In den beiden Diskursen zeige der Genfer vom Individuum ausgehend „den unvermeidlichen Widerstreit der Kultur mit der Natur des menschlichen Geschlechts“; im „Emil“ und im „Contrat“ aber weise er der Menschheit den Weg, auf dem sie ihre Bestimmung als sittliche Gattung erreichen könne [3]). Bei dieser Erklärung läßt Kant freilich nur das eine außer acht, daß am Schlusse des zweiten Diskurses die sich selbst verneinende Unnatur wieder Natur wird, und Rousseau nirgends gezeigt hat, wie dies mit dem „Contrat“ zu vereinigen sei, in welchem die Natur vollkommener Kunst ihre Auferstehung verdankt. Die Gewaltsamkeit dieses Deutungsversuches wird verständlicher, wenn wir uns Kants Stellung zur Geschichtswissenschaft vergegenwärtigen.

Als er im „mutmaßlichen Anfang“ seine geschichtsphilosophischen Bemerkungen zwanglos an die Erzählung der Genesis anknüpfte, da beabsichtigte er keineswegs einen neuen Bibelkommentar zu liefern. Forster that ihm deshalb Unrecht, indem er an Herder schrieb: „Den Moses Kantische Metaphysik sprechen zu lassen, ist doch das Ärgste, was man sich über ihn einfallen lassen kann“ [4]). Auch in der Abhandlung über das radikal Böse sollte es nach der Meinung des Philosophen keine Schriftauslegung sein, wenn er die Unbegreiflichkeit des Ursprungs des Bösen in der Erzählung der heiligen Schrift von der Verführung

[1]) Zum ewigen Frieden 7, 1, 242—6. Vgl. den Anhang.
[2]) Anthropologie, Werke 7, 2, 267 ff.
[3]) Mutmaßl. Anf. Werke 7, 1, 374.
[4]) Wilna, 21. Januar 1787. Aus Herders Nachlaß 2, 396.

durch die Schlange ausgedrückt fand. Hier jedoch möchte er kaum im Rechte sein. Doch hören wir seine Begründung. „Man kann — sagt er — sich über die Art erklären, wie man sich einen historischen Vortrag moralisch zu Nutze macht, ohne darüber zu entscheiden, ob das auch der Sinn des Schriftstellers sei, oder wir ihn nur hineinlegen, wenn er nur für sich und ohne allen historischen Beweis wahr, dabei aber zugleich der einzige ist, nach welchem wir aus einer Schriftstelle für uns etwas zur Besserung ziehen können, die sonst nur eine unfruchtbare Vermehrung unserer historischen Erkenntnis sein würde. Man muß nicht ohne Not über etwas und das historische Ansehen desselben streiten; was, ob es so oder anders verstanden werde, nichts dazu beiträgt, ein besserer Mensch zu werden, wenn, was dazu beitragen kann, auch ohne historischen Beweis erkannt wird, und gar ohne ihn erkannt werden muß. Das historische Erkenntnis, welches keine innere für jedermann gültige Beziehung hat, gehört unter die Adiaphora, mit denen es jeder halten mag, wie er es für sich erbaulich findet“ [1]).

Einige Jahre nach Niederschrift dieser Stelle sah sich der alte Kant veranlaßt, einen Jünger, der das System des Meisters besser verstehen wollte wie der Meister selbst, aufzufordern, daß er sich an den Buchstaben seiner Schriften halten und nichts hineindeuten solle. Aber in den angeführten Worten lag doch die Aufforderung jener Goethe'schen Xenie:

„Im Auslegen seid frisch und munter,
Legt ihr's nicht aus, so legt was unter.“

Ohne Frage hatten die Auslassungen Rousseaus über die Geschichtswissenschaft Kants ungeteilten Beifall gefunden. Die mosaische Überlieferung kann bei seiner „Lustreise“ in die hypothetische Urzeit für ihn schon darum nicht den gleichen Wert haben wie für Herder, weil ihm die beglaubigte jüdische Geschichte erst mit der Niederschrift der Septuaginta [2]) beginnt. Den fabelhaften Zeiten würde er nur dann Raum in der Geschichte gönnen,

[1]) 10, 49. ff.

[2]) Idee. Werke 7, 1 333 Anm.: „ohne welche man ihren [der Juden] *solirten* Nachrichten wenig Glauben beimessen würde. Von da (wenn dieser Anfang vorerst gehörig ausgemittelt worden) kann man aufwärts ihren Erzählungen nachgehen“.

„wenn die Erdichtungen etwas enthielten, was das allgemeine Wohl der Menschen im bürgerlichen Zustande weiter bringen“ könne [1]). Eine philosophische Geschichte in weltbürgerlichem Sinne soll nun zwar die empirische Geschichte nicht verdrängen, aber dennoch muß Staatengeschichte „so geschrieben werden, daß man sieht, was die Welt von einer Regierung für Nutzen gehabt hat,“ noch mehr, sie „muß selbst zur Besserung der Welt den Plan enthalten“ [2]). Wenn Kant in seiner Recension des ersten Teiles der „Ideen“ Herder vorwirft, derselbe verwandle die aus dem weiten Felde der Künste und Wissenschaften gesammelten Ideen „nach einem gewissen Gesetze der Assimilation auf eine ihm eigene Weise in seine spezifische Denkungsart“ [3]), so verfährt er im Grunde doch nicht anders. Nur ist seine Denkungsart nicht eine historische wie bei Herder, sondern ganz und gar rationalistisch. Der unbefangenste aller deutschen Denker hat kein Verständnis für die Befangenheit entlegener Zeiten. Nach freiem Ermessen schaltet er mit Meinungen und Thaten [4]) und erkennt überall nur das seiner auf das Moralische gerichteten Natur Analoge an. Das Woher kann ihm daher nicht genügen, und mit innerer Notwendigkeit wird er getrieben, nach dem Weswegen zu fragen.

Niemals aber wird sich der Verfasser der Vernunftkritik durch seinen Nationalismus zu so verwegnen staatsrechtlichen Behauptungen wie Rousseau hinreißen lassen. Er nennt zwar wie dieser sein Zeitalter „das Jahrhundert der schönen Kleinigkeiten und Bagatellen,“ aber er nennt es zugleich das Jahrhun-

[1]) Reflexionen 216 Nr. 681.

[2]) Ebenda 219 Nr. 694: „Die Revolutionen der Schweiz, Holland, England sind das Wichtigste in der spätern Zeit. Rußlands Veränderung trug zum Wol der Welt nichts bei, als nur auf entfernte Weise.“

[3]) Werke (Hartenstein) 4, 179.

[4]) Vgl. Reflexionen 215 Nr. 681: „Selbst guter Monarchen, *Titus'* und *Marc Aurels* Geschichte ist bloß biographisch, weil sie den Staat nicht verbessert haben. *Caesar* ist ein schlecht denkender Fürst, nicht daß er die Macht an sich zog, sondern daß er die, so er hatte, nicht selbst in die Hände eines vernünftig eingerichteten gemeinen Wesens gab.“

dert „der erhabnen Chimären“ [1]). Damit will er jedoch diesen nichts von ihrem Werte nehmen, wenn ihnen in der Erfahrung auch nichts entsprechen sollte [2]). Als bloße Idee der Vernunft hat also der ursprüngliche Kontrakt auch für Kant seine „unbezweifelte praktische Realität, nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, wie sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes hätten entspringen können, und jeden Unterthan, sofern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammengestimmt habe“ [3]). Als seiner „Majestät getreuester Unterthan“ erwartet er Fortschritt auf diesem Gebiete allein von oben herab, auf dem Wege der Evolution, nicht der Revolution, und erklärt die Hoffnung eines Vernunftstaates für eine Pflicht, nicht der Staatsbürger, sondern des Staatsoberhauptes. Denn es ist zwar „süß, sich Staatsverfassungen auszudenken, die den Forderungen der Vernunft (vornämlich in rechtlicher Absicht) entsprechen, aber vermessen, sie vorzuschlagen, und strafbar, das Volk zur Abschaffung der jetzt bestehenden aufzuwiegeln“ (1798) [4]).

Als die heilige Allianz ins Leben trat, hatte der große Denker längst die Augen geschlossen, welcher einst die in ihrer Naivetät so liebenswürdigen Worte niederschrieb: „Wenn drei wohlgesinnte und gut instruierte mächtige Regenten zugleich in Europa herrschen werden, wenn ihre Regierung von eben solchen nur ein Paar Zeugungen durch gefolgt wird, welcher Fall sich einmal ereignen kann, so ist die Erfüllung da. Für jetzt leben wir in der unsichtbaren Kirche, und das Reich Gottes ist gleichwohl in uns“ [5]).

Die unsichtbare Kirche, der er angehört, ist aber keine andere

[1]) Fragm. Werke 11, 250.

[2]) Vgl. Rechtslehre (Werke 9, 151) über die „Idee einer Staatsverfassung“, d. h. einen „Begriff der praktischen Vernunft, dem zwar adäquat kein Beispiel in der Erfahrung untergelegt werden kann, dem aber auch als Norm keine widersprechen muß“.

[3]) Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis, Werke 7, 1, 207.

[4]) St. d. F. Werke 10, 355.

[5]) Reflexionen 216 Nr. 682.

als die Pfarrei des savoyischen Vikars, welcher alle Bekenntnisse gut nennt, wenn sie nur das Wesentliche der Religion enthalten [1]). Ja noch kühner wie Rousseau erklärt Kant die Meinung, daß „ein Geschichtsglaube Pflicht sei, und zur Seligkeit gehöre“, geradezu für Aberglauben [2]). In der Bewunderung des Moralgesetzes fühlt er sich als der Verbündete des Genfers [3]). Und insofern dieses Gesetz das Fundament seiner ganzen praktischen Philosophie ist, wird der Idealismus Rousseaus auch für Deutschland eine Macht; er wird es um so mehr, als er hier von allen Zweideutigkeiten gereinigt erscheint, und aus angeblichen Thatsachen regulative Prinzipien geworden sind. In allen Fragen, die das Verhältnis des Einzelindividuums zur Kultur betreffen, reichen sich der Genfer Gefühlsphilosoph und der Verkünder des kategorischen Imperativs die Hände. Und wiederum begegnen sie sich, wenn jenen ein inneres Gefühl, diesen philosophische Überzeugung auf eine Wendung zum Guten hoffen läßt, wenn jener in seiner Erziehungslehre dem Einzelnen wie der Gattung die Rückkehr zur Natur ans Herz legt, dieser durch Hinweis auf das von der Natur uns ursprünglich eingepflanzte Pflichtgebot uns durch Legalität hindurch zur reinen Moralität und somit zu einer an die erste Zeit erinnernden Unschuld führen will.

Auch Kants Geschichtsphilosophie schließt daher optimistisch. Nur tritt uns bei ihm das Ziel scharf umrissen vor die Augen, im Gegensatz zu Herder, der eine künftige Morgenröte wie durch einen Nebelschleier sehen läßt. Würde aber ein Philosoph — wie es in der That durch Schopenhauer geschehen ist — Kant

[1]) Lettre à Beaumont, Oeuvr. 6, 101. Vgl. Voltaire an Damilaville, 26. August 1763 (12, 411 der Didot'schen Ausg.): Ne vous ai-je pas dit que de deux mille personnes de toutes les parties du monde, et même jusqu'à des Espagnols, que j'ai vus dans mes retraites, je n'en ai pas vu une seule qui ne fût de la paroisse de ce vicaire?“

[2]) St. d. F. Werke 10, 323.

[3]) Émile, Oeuvr. 4, 67: „Conscience! conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix etc. u. Discours sur les sciences 1, 46: O vertu! science sublime des ames simples etc.“ Vgl. damit K. d. p. V. Werke 8, 214, wo Kant ganz ähnlich mit einem bei ihm nicht allzu häufigen Pathos apostrophiert: „Pflicht! Du erhabener, großer Name“ ꝛc.

die Berechtigung seines teleologischen Prinzipes bestreiten und von seinem Gebäude das Dach entfernen, so fände er darunter den nackten Pessimismus des zweiten Diskurses, während einem analogen Verfahren Herders weniger folgerichtiger aber unverwüstlicher Optimismus immer noch standhielte.

Viertes Kapitel.

Schiller.

Die Kehrseite des Kantischen Idealismus sollte zunächst noch verborgen bleiben. Daß aber die Philosophie des Königsberger Professors ganz im Sinne ihres Schöpfers nicht niederschlagend, sondern im höchsten Maße erhebend wirkte, war in erster Linie das Verdienst des Lieblinges der Nation, Friedrich Schillers. Die Stellung des Dichters zu Rousseau ist dadurch bestimmt. Denn vor seinem Bekanntwerden mit der Kantischen Philosophie hat ein direktes Verhältnis zu dem Genfer eigentlich nie bestanden[1]).

Wilhelm von Humboldt hat von Schiller gesagt[2]), „ein großer Mann sei in jeder Gattung und in jedem Zeitalter eine Erscheinung, von der sich meistenteils gar nicht und immer nur sehr unvollkommen Rechenschaft ablegen lasse." Man wird diesen Satz dahin ergänzen dürfen, daß ein großer Mann meist im

[1]) Joh. Schmidt, Schiller u. Rousseau. Berl. 1876 in Virchow-Holtzendorffs Sammlung. Serie 11, Heft 256. — Otto Schanzenbach, Französische Einflüsse bei Schiller. Stuttg. 85. Programm des Eberhard-Ludwigs-Gymnasiums. — Diese, wie die Schillerbiographen Weltrich und Brahm, sprechen sich über Schillers Lektüre der Rousseau'schen Schriften nicht aus. Tomaschek (Sch. in seinem Verhältnis zur Wissenschaft. Wien 1862, S. 19) nahm lediglich auf Boas gestützt auch für Schs. Frühzeit unmittelbare Bekanntschaft mit R. an. Die bestimmte Aeußerung des neuesten Biographen (J. Minor. Schiller. Sein Leben und seine Werke. Berl. 1890, 1, 165), daß die Lektüre R's. „aus den akademischen Jahren noch nicht bezeugt" sei, war mir daher als Bestätigung meiner Resultate von hohem Werte.

[2]) Briefwechsel zw. Sch. u. W. v. H. Vorerinnerung. S. 47 der 1., S. 22 der 2. Ausg.

Gedächtnis der Nachwelt so fortleben wird, wie ihn congeniale Naturen zuerst aufgefaßt und ihren Zeitgenossen geschildert haben. Über Rousseaus Schicksal in Deutschland entschied die Aufnahme, die er bei Herder und Kant gefunden hatte. Schiller aber eröffnet den Reigen der Denker, welche den Verfasser des „Emil" mit Kants Augen ansahen, ohne sich deshalb die Deutungsversuche desselben anzueignen.

Wann Schiller sich zum erstenmale mit Rousseaus Schriften wirklich beschäftigt hat, ist schwer zu sagen. Der Ruhm des Apostels der Natur hatte ohne Frage auch den Karlsschüler lebhaft ergriffen. Wie er damals noch Rousseaus Kriegserklärung gegen unsre Kultur verstand, oder vielmehr wie er sie nach Wielands Widerlegung des zweiten Diskurses, die ihm wohl bekannt war, verstehen mußte, zeigt sein Räuber Moor, welcher gerade das thut, was Rousseau als falsche Konsequenz seiner Ansichten ausdrücklich verworfen hatte[1]). Dem Namen des Genfers begegnen wir erst in der Selbstrecension der Räuber im Wirtenbergischen Repertorium[2]), hier wie später in der Fieskovorrede in Verbindung mit dem Namen Plutarchs. Aber während Schiller den Griechen selbst in Schirachs Übersetzung las und sich sogar anschaffte, war für Rousseau seine einzige Quelle eine Abhandlung mäßigen Umfanges von Helfrich Peter Sturz, in welcher dieser Schriftsteller Nachrichten des St. Gallener Gelehrten Daniel Wegeli, einen Aufsatz der Freundin Rousseaus, Julie von Bondeli, und mündliche Mitteilungen Zimmermanns geschickt zu einem philosophischen Idealbilde vereinigt hatte[3]). Diese „Denkwürdigkeiten" gipfelten in den Verfolgungen, welche Rousseau in Frankreich, seiner Vaterstadt und zuletzt in Motiers erlitten hatte. Aus ihnen empfing Schiller die Anregung zu dem Ge-

[1]) S. ob. S. 26.

[2]) Sämtl. Schriften. Histor. kritische Ausg. 2, 357.

[3]) Schriften von H. P. Sturz. Erste Sammlung. Leipzig 1779, S. 129—80. Vgl. Max Koch. H. P. Sturz nebst einer Abhandlung über die Schleswig. Literaturbriefe. München 1879, S. 231 fg. Die Fieskostelle bei Sturz, S. 145 = Rousseau à madame .... Wooton, 27. Sept. 1766. Oeuvr. 21, 193.

dichte „Rousseau" der Anthologie[1]), das in vierzehn schwülstigen Strophen den Märtyrer der Wahrheit feiert. Der Dichter läßt darin den großen Dulder, der „meteorisch für Franzosenhirn" genannt wird, in der Geister Kreis „erzählen von dieses Lebens Jahrmarktsdudelei" und erstreckt somit den Ekel seines Karl Moor an dem „schlappen Kastratenjahrhundert" auf das Leben überhaupt.

Aber mehr wie eine ästhetische Anregung entnahm Schiller der Abhandlung kaum; und man wird im allgemeinen gut thun, selbst den indirekten Einfluß Rousseaus in dieser Periode nicht zu überschätzen[2]). Mit seinem Hasse gegen Tyrannei und Unterdrückung, mit seinem Enthusiasmus für Freiheit, Freundschaft und Liebe wandelt der junge Dichter zwar ganz in den Bahnen des Genfers. Und wenn Herder einmal fand, daß das verschwemmte Herz des Kosmopoliten eine Hütte für niemand sei[3]), so sang der Dichter des Hymnus an die Freude (1785) in fast wörtlichem Anklange an eine Stelle des zweiten Diskurses sein „Seid umschlungen Millionen"[4]). Aber gerade in dieser Hinsicht steht Schiller nicht unter Rousseaus, sondern unter Fergusons Einfluß, dessen „Grundsätze der Moralphilosophie" ihm in Garves Übersetzung (1772) bekannt waren[5]). In der Vorlesung „die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet" (1784) würde er sodann schwerlich Rousseau ausgewichen sein, falls er dessen Epistel an d'Alembert gekannt hätte. Rühmt er doch vor allem von dem Theater, daß es uns mit dem Laster wenigstens bekannt mache, wenn es auch „die Summe der Laster weder tilge noch vermindere", während Rousseau gerade in diesem Umstande ein Hauptargument für die Verwerflichkeit der Bühne gesehen hatte.

Wie für Herder die französische Reise, so bezeichnet für

[1]) Schriften 1, 220 ff. Boas, Schillers Jugendjahre 2, 168 ff.

[2]) Wie es u. a. Hettner thut.

[3]) Ideen, VIII. 5.

[4]) Schriften 4, 1 ff. Vgl. oben S. 30. Anm. 3.

[5]) Weltrich (Sch., Gesch. seines Lebens u. Charakteristik seiner Werke, unter kritischem Nachweis der biographischen Quellen. Stuttg. 1885. 1, 234). Minor a. a. O. 1, 211 ff.

Schiller die Arbeit am Don Karlos einen Wendepunkt. Seinen Posa beseelt noch ganz der ungestüme Freiheitsdrang Rousseaus. Aber wie dieser als politischer Berater der Korsen und Polen von seinem abstrakten Ideale merklich abwich, so ist auch der Freund des spanischen Königssohnes gewillt, nicht zu zerstören, sondern mit Berücksichtigung der geschichtlichen Faktoren aufzubauen. Erst damit hat Schiller überhaupt ein Verhältnis zur Geschichte gewonnen, das sich dann zu einem dauernden, für seine künstlerische Fortentwicklung überaus folgenreichen gestalten sollte. Mit einer beispiellosen Willenskraft widmet sich in der Folge der Dichter ganz der Aufgabe der Selbsterziehung. Und als ob er an sich selbst veranschaulichen wolle, daß der Mensch nach Kant alles, was er ist, sich selbst erwerben muß, tritt er erst nach langen Lehrjahren wieder die Wanderschaft an in das weite Reich der Kunst.

Wie bei Herder, fällt bei ihm in die Zeit der Wandlung die erste Bekanntschaft mit Montesquieu. Im zehnten der „Briefe über Don Karlos" (Sommer 1788) führt er selbst Ideen seines Posa auf diese Quelle zurück[1]). Aber Montesquieu kann ihn in der neuen positiven Richtung nur festhalten; denn schon hat ein andrer die Führung übernommen. Bereits im Sommer 1787 hat sich Schiller mit Kant befreundet, und zwar zunächst mit den geschichts-philosophischen Aufsätzen der Berliner Monatsschrift, der „Idee" und dem „mutmaßlichen Anfang"[2]). Aus dieser Zeit stammt auch das erste direkte Zeugnis seiner Beschäftigung mit Rousseau. Mit den Bekenntnissen verglichen scheint ihm das handschriftliche Leben Diderots von dessen Tochter „ein großer Schatz von Wahrheit und simpler Größe", und ist ihm deshalb „werter, als was wir von Rousseau haben"[3]). Und es stimmt damit

[1]) Die erste Erwähnung M's. (an Körner, Weimar 6. März 1788) beweist ebenso wie die Briefe, daß Sch. damals M. schon kannte. Die „Considérations" las er zuerst im Dez. 88, desgleichen genauer den „Esprit des lois" (an Lotte u. Karoline, Weimar 4. Dez. 88). Vgl. Tomaschek, S. 36, 54 u. Anm. 36 auf S. 63, der sich jedoch widerspricht, wenn er S. 122 Sch. durch Montesquieu auf Kant vorbereitet sein läßt.

[2]) Auf Reinholds Veranlassung. An Körner. Weimar, 29. Aug. 87.

[3]) An Körner. Februar 88.

gar wohl überein, daß die „Confessions" das einzige Werk des Genfer Bürgers waren, das sich in Schillers Bibliothek befand[1]). Aber kannte er nicht auch den „Emil"? Seine Ansichten über die Geschichtswissenschaft scheinen unmittelbar durch Rousseau angeregt, um so mehr, als sich Kant damals noch nicht über das Wesen derselben ausgesprochen hatte. In Wahrheit ist auch hier wieder das Verhältnis ein ähnliches wie bei Herder, was sich aus Schillers Ausgangspunkt sofort ergeben wird.

Schiller ist der einzige unter den hier behandelten Denkern, der auch als Geschichtsschreiber Hervorragendes geleistet hat[2]). Schon deshalb wird man immer auf seine Aeußerungen über unsre Wissenschaft zurückgehen müssen. Sie finden sich zerstreut in den Briefen an Körner und die Schwestern von Lengefeld, sind aber eine nur mit Vorsicht zu benützende Quelle.

Aeußere Beweggründe hatten den Dichter zum Gelehrten gemacht. Man wird daher in den Briefen von all den Stellen absehen müssen, wo Schiller über seine „ökonomische Schriftstellerei" Klage erhebt[3]), weil sich darin nur die halb ironische, halb schmerzliche Stimmung des Dichters kundgiebt, der für ein aus mehreren Büchern, wenn schon in schöner Darstellung zusammengeschriebenes Geschichtswerk mehr Anerkennung erwarten durfte, als für seinen Don Karlos[4]). Aus der Not galt es eine Tugend zu machen, so zwar, daß der Künstler aus der historischen Beschäftigung für seine eignen Zwecke den größten Nutzen zog. In diesem Sinne schrieb dann Schiller an Karoline von Beulwitz die oft citierten Worte:[5]) „Die Geschichte ist überhaupt nur ein Magazin für meine Phantasie, und die Gegenstände

[1]) A. Meißner, Sch's. Bibliothek. Blätter für litterar. Unterhaltung (1870) S. 655. Danach jedoch in einer Didot'schen Ausg. Nach dem Verzeichnis der Ausgaben Oeuvr. 22, 423 erschien aber vor 1793 keine Ausg. bei Didot.

[2]) Für das Folgende sei ein für allemal auf die trefflichen Auseinandersetzungen von Tomaschek (Ottokar Lorenz) hingewiesen.

[3]) An Körner. Weimar 17. März 88.

[4]) Dahin gehören u. a. Stellen in dem Briefe an Körner. Weimar, 7. Januar 88 (2. Aufl. 1874, 1, 152 u. 156).

[5]) 10. Dez. 88. Schiller u. Lotte. 3. Ausg. von Fielitz (1879) 1, 167.

müssen sich gefallen lassen, was sie unter meinen Händen werden." Ein Mißverstehen dieser Stelle ist nun eigentlich ausgeschlossen, wenn man eine ähnliche Auslassung gegen Körner heranzieht, wo es heißt:[1]) „Wenn ich aber auch nicht Historiker werde, so ist dieses gewiß, daß die Historie das Magazin sein wird, woraus ich schöpfe, oder mir die Gegenstände hergeben wird, in denen ich meine Feder und zuweilen auch meinen Geist übe." Für Schillers Ansichten über den Wert der historischen Wahrheit ergiebt sich also gerade hieraus gar nichts, und es ist zum mindesten verwegen, wenn Janssen dennoch die Stelle aus dem Briefe an Karoline seiner Schrift „Schiller als Historiker" voraussetzt, als ein Zeichen der unhistorischen Denkweise des Dichters[2]).

Vielmehr dürfte sich auch heute gegen Schillers Meinung in der Hauptsache nichts Triftiges einwenden lassen. Indem er Geschichte und Dichtung vergleicht, findet er, daß bei beiden „die philosophische, innere Notwendigkeit" die gleiche sei. „Wenn eine Geschichte, wäre sie auch auf die glaubwürdigsten Chroniken gegründet, nicht geschehen sein *kann*, d. h. wenn der Verstand den Zusammenhang nicht einsehen kann, so ist sie ein Unding; wenn eine Tragödie nicht geschehen sein *muß*, sobald ihre Voraussetzungen Realität enthalten, so ist sie wieder ein Unding"[3]). Ein andermal vergleicht er Geschichte und Roman, und räumt der Geschichte willig den Vorzug der Wahrheit ein. Nur scheint es ihm fraglich, „ob die *innere Wahrheit*, die er die philosophische und Kunstwahrheit nennen will, und welche in ihrer ganzen Fülle im Roman oder in einer andern poetischen Darstellung herrschen *muß*, nicht ebensoviel Wert hat als die historische"[4]). Je mehr in ihm der Philosoph und Dichter die Oberhand über den Historiker gewinnt, desto höher stellt er die innere Wahrheit der Dichtung, weil sie uns „den *Menschen* und nicht *den* Menschen, die Gattung und nicht das sich so leicht verlierende Individuum kennen" lehre. Der Historiker aber müsse diese wichtigere Art von Wahrheit der historischen Richtigkeit nachsetzen. Noch 1797 empfindet der Dichter des Wallenstein bei der Lektüre der Aristotelischen Poetik die freudigste Genugthuung, daß auch ein solcher Verstandesmensch wie der Stagirite die Poesie „philosophischer und idealer als die Geschichte" genannt habe[1]). Und er giebt diesem Gedanken nur eine andre Form, wenn er einige Monate später zu Goethes Frankfurter Reisebeobachtungen bemerkt[2]), daß „überall nur die Materialien zum Menschen daseien, wie der Poet ihn brauche", aber auch nicht mehr als nur zerstreute Materialien.

Freilich liegt die Gefahr nahe, daß der Künstler, der gewohnt ist, sich „mit schöner Leichtigkeit und Grazie" zu bewegen, auch als Historiker sich nicht an die von dem Studium der Geschichte unzertrennliche Entsagung gewöhnen kann. Ist jede vollendete Dichtung an sich ein vernunftmäßig zusammenhängendes Ganze, so muß die Weltgeschichte als ein Aggregat von Bruchstücken erst durch den philosophischen Verstand dazu erhoben werden, falls sie überhaupt „den Namen einer Wissenschaft" verdienen soll[3]). Über einen Pragmatismus hinaus, welcher in den Erscheinungen Ursache und Wirkung aufdeckt, scheidet der

[1]) Volkstädt, 27. Juli 88.

[2]) Erschienen Freiburg 1863. Die kleine Tendenzschrift enthält in nuce eine ultramontane Geschichte des Abfalls der Niederlande und des Dreißigjährigen Krieges. Für die Schillerforschung ist sie jedoch nicht so wertlos, wie öfter behauptet wird; ich erinnere nur an den Nachweis der besonders starken Benutzung des Burgundius in Sch's. Geschichte des Dreißigjährigen Krieges.

[3]) An Körner, 7. Jan. 88. Bd. 1, 151.

[4]) An Karoline, 10. Dez. 88. 1, 166. Körner nennt (Dresden, 4. Juni 88) einen guten Roman oder Tragödie „ein Kunstwerk von größerem Gehalt, als die meisterhafteste Geschichte".

[1]) An Goethe, 5. Mai 97. Die Stelle der Poetik, Kap. 9 lautet: *ὁ γὰρ ἱστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς οὐ τῷ ἢ ἔμμετρα λέγειν ἢ ἄμετρα διαφέρουσιν. εἴη γὰρ ἂν τὰ Ἡροδότου εἰς μέτρα τεθῆναι. καὶ οὐδὲν ἧττον ἂν εἴη ἱστορία τις μετὰ μέτρου ἢ ἄνευ μέτρων* [Reimchroniken des Mittelalters] *ἀλλὰ τούτῳ διαφέρει, τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο. διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν. ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει.* Die obige Uebersetzung von *σπουδαιότερον* mit „idealer" nach Susemihl.

[2]) An Goethe. 17. Aug. 97.

[3]) Wie heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte,

Historiker mit philosophischem Geiste zwischen Mittel und Absicht, und bringt aus sich heraus „ein teleologisches Prinzip in die Weltgeschichte“. Nun entgeht es Schiller doch keineswegs, daß ein solches System nur in der Vorstellung des Historikers vorhanden ist; aber er übersieht, daß der Dichter bei gleichem Verfahren nur darum dem Stoffe keine Gewalt anthut, weil er sich seinen Stoff selbst gegeben, nicht wie der Historiker von außen empfangen hat, und infolgedessen niemanden als sich selbst für das anvertraute Pfund Rechenschaft schuldet. Wenn aber Schiller trotzdem als Geschichtsschreiber nicht ins Konstruieren verfällt, so verdient er unsre ganze Bewunderung. Wo er, wie wir eben sahen, rationalistischen Anschauungen huldigt, thut er dies nicht als Künstler, sondern als Kantianer.

Im Mittelalter erblickt er zwar nicht mehr, wie Voltaire, eine Zeit der Finsternis und des Aberglaubens, aber rechtfertigen kann er es doch auch nur, indem er in ihm eine notwendige Vorstufe der neueren Zeit erkennt. Nichts ist aber charakteristischer für den Rationalismus als dieses Bedürfnis der Rechtfertigung. Ganz mit Unrecht hat man daher behauptet[1]), daß Schiller in der von ihm selbst sehr hochgestellten Abhandlung „über Völkerwanderung, Kreuzzüge und Mittelalter“ die einseitige Form der rationalistischen Geschichtsauffassung prinzipiell überwunden habe, und daß die Anerkennung der relativen Vernünftigkeit aller historischen Formen sich Bahn breche. Immerhin mag man in dem an Herder erinnernden Satze, daß die ewige Ordnung „eine gleiche Mutter allen ihren Kindern sei“, einen fruchtbaren Keim sehen. Aber der volle Gedankeninhalt dieses Satzes ist darum doch nie in Schillers wissenschaftliches Bewußtsein übergegangen. Der heilige Bernhard ist ihm noch 1802 ein „Mönchskopf“, ein „weltkluger geistlicher Schuft“[2]). Aber der Dichter

[1]) Fr. Ueberweg. Sch. als Historiker u. Philosoph. Herausg. von Dr. Moriz Brasch. Leipz. 84, S. 130. Sehr schön ist hier jedoch S. 110 auseinandergesetzt, wie die über Schillers Geschichtsschreibung absprechenden, recht eigentlich unhistorischen Urteile von Niebuhr und Gervinus V$_5$ 408 ff. nur in dem blinden Glauben an die Untrüglichkeit der rein empirischen Geschichtswissenschaft ihre Erklärung finden.

[2]) An Goethe. Weimar, 17. März.

der Jungfrau von Orléans hat sich auch in die Zeiten der Reliquien und Wunder mit liebevollem Verständnis versenkt.

Sobald sich Schiller auf den künstlerischen Standpunkt stellt, verlangt er, daß Poesie und Geschichtschreibung trotz ihres erheblichen Unterschiedes mit gleichem Maße gemessen werden. Jacobis Urteil über das erste Buch des Wilhelm Meister veranlaßt ihn zu einem ernsten Tadel derjenigen, die in den Darstellungen des Dichters nur ihre Ideen suchen, und das was sein soll, höher halten, als das was ist“[1]). Wird er aber auch als Geschichtsphilosoph der Geschichte gegenüber solche Entsagung üben?

Rousseaus Rationalismus in historischen Dingen hatte ja gerade darin bestanden, daß er kein Ereignis an sich, sondern nur in Bezug auf das von ihm postulierte Ziel der Geschichte würdigen konnte. Herder wußte sich die Weite seines Blickes zu erhalten, indem er dieses Ziel möglichst unbestimmt ließ. Kant hatte das Sollen zunächst bloß in praktischem Sinne gefaßt und die empirische Geschichte unangetastet gelassen. Aber seine weltbürgerliche Geschichtsphilosophie leitete doch unvermerkt eine Bewegung ein, welche diesem Sollen zuliebe die Weltgeschichte allein unter dem Gesichtspunkte der staatlichen Entwicklung betrachtet wissen wollte. Der Gedanke einer Erziehung des Menschengeschlechts beherrscht ihn so gut wie Rousseau. Nur verlangt der Genfer, daß wir zum Staate erzogen werden, dem Königsberger Philosophen ist der Staat als ein Äußeres nur Mittel zum Zweck[2]). Wenn Herder trotz dieser Einschränkung dem Unterthan des großen Königs den „kindischen Plan“ unterlegen konnte, daß „der Mensch für die Gattung und die vollkommenste Staatsmaschine am Ende der Zeiten geschaffen sei“[3]), so hat der dem patriarchalischen Despotismus eines Karl Eugen entlaufene Karlsschüler wenigstens hinsichtlich seiner politischen Meinungen keine Zweifel offen

[1]) An Goethe. Jena, 1. März 95.

[2]) Vgl. u. a. Reflexionen 217, Nr. 685: „Man hat keinen Monarchen, der etwas zum Besten des menschlichen Geschlechtes tun will, auch nicht einmal zum Besten des Volkes, sondern nur für das Ansehen des Staats, also nur für das Äußere.“

[3]) An Hamann. Weimar, 14. Februar 1785.

gelassen. Seinem scharfen Blicke blieb die Armseligkeit der bürgerlichen und politischen Verhältnisse seines Vaterlandes nicht verborgen. Aber selbst „der größte Staat ist — wie er an Karoline schreibt [1]) — ein Menschenwerk, der Mensch ist ein Werk der unerreichbaren großen Natur. Der Staat ist ein Geschöpf des Zufalls, aber der Mensch ist ein notwendiges Wesen, und durch was sonst ist ein Staat groß und ehrwürdig, als durch die Kräfte seiner Individuen? Der Staat ist nur eine Wirkung der Menschenkraft, nur ein Gedankenwerk, aber der Mensch ist die Quelle der Kraft selbst, und der Schöpfer des Gedankens."

Bei solchen Anschauungen vom Wesen des Staates ist es nun freilich ausgeschlossen, daß das Sollen der Schiller'schen Geschichtsphilosophie wie bei Kant und Rousseau ein wesentlich politisches sei. Als Schiller seine Jenaer Antrittsvorlesung über Begriff und Studium der Universalgeschichte hielt, da beabsichtigte er wohl, wie Kant in der Geschichte der Nationen den Fortschritt der Gattung aufzuspüren. Im übrigen hatte er noch nicht vergessen, daß nach Schlözer der Gegenstand der Universalhistorie „die Welt und das menschliche Geschlecht" ist [2]). Und er erklärte deshalb, daß die wahre Universalhistorie „Kirchengeschichte, Geschichte der Philosophie, der Kunst, der Sitten und des Handels mit der politischen in Eins zusammenfassen" müsse.

Dennoch geht das Sollen seiner Geschichtsphilosophie auf die Anregung Kants zurück. Nur waren es nicht die populären Aufsätze des Philosophen, sondern in bezeichnender Weise die „Kritik der Urteilskraft", aus welcher der Dichter auch für seine Geschichtsphilosophie reichen Gewinn zog. Von ihr, die er im Frühjahr 1791 kennen lernte, gingen zunächst seine ästhetischen Studien aus. Hier auf seinem eigensten Gebiete lernt er den beschränkten Wert der Idylle kennen, die „bei dem höchsten Gehalt für das Herz, allzuwenig für den Geist" bietet [3]). Hier stellt er dem naiven Dichter, der selbst Natur ist, den sentimentalischen Dichter, der diese sucht, zur Seite. Hier findet er die naive Poesie „der That

[1]) 27. Nov. 88. Schiller u. Lotte 1, 143 fg.
[2]) Schlözer, Vorstellung seiner Universalhistorie (1772), §. 1. S. 3.
[3]) Über naive u. sentimentalische Dichtung. Schriften 10, 486.

nach poetischer", die sentimentalische aber auf dem Wege zu einem höheren poetischen Begriff", so daß sie in ihrer Vollendung als idealische Poesie „aufhören würde, eine poetische Art zu sein" [1]). Von hier aus endlich sucht er am Ende seiner spekulativen Periode noch einmal das Wesen der Geschichte philosophisch zu ergründen und legt zugleich in Worten von unvergänglicher Schönheit sein ästhetisches Glaubensbekenntnis nieder. Hatte er aber schon frühe einer nüchternen Alltagswelt gegenüber den Gedanken einer ästhetischen Erziehung ins Auge gefaßt, so gab ihm erst der Philosoph, welcher der Dichtkunst den obersten Rang zusprach [2]), den Mut ein, das Sollen seiner Geschichtsphilosophie auf dem Gebiete der Kunst zu suchen.

Tritt aber auch das Ziel der Geschichte in seinem Philosophieren vorerst noch zurück, so war er doch nie gemeint, das goldene Zeitalter in grauen Vergangenheiten zu suchen. Kants Antagonismuslehre fand ihn durch Schlözer und Herder vorbereitet. Bereits in der medizinischen Abhandlung „über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen" von 1780 ist es ihm Gewißheit, daß „die Verirrungen vom ersten Zwecke der Natur" die Schritte zu dem, was er „die Realitäten der Menschheit nennt", beschleunigt haben. „Hunger und Blöße haben den Menschen zuerst zum Jäger, Fischer, Viehhirten, Ackermann und Baumeister gemacht. Wollust stiftete Familien, und Wehrlosigkeit der Einzelnen zog Horden zusammen. Hier schon die ersten Wurzeln der geselligen Pflichten." Die Gewaltsamkeit und Härte dieses Entwicklungsganges befremdet den jungen Philosophen keinen Augenblick, da nun einmal, wie er sich in seiner Kraftsprache ausdrückt, der Mensch „das unselige Mittelding von Vieh und Engel" ist. Und zum Beweise, daß selbst die Natur durch das entfesselte Spiel menschlicher Kräfte nur gewonnen habe, citiert Schiller Schlözers Bemerkungen über „die

[1]) An Humboldt. Jena, 25. Dez. 1795; vgl. auch an dens. Jena, 30. Nov. 95 über die geplante Idylle „Vermählung des Herkules mit der Hebe", in der er „mit der sentimentalischen Poesie über die naive selbst" zu triumphieren hoffte.
[2]) Kritik der Urteilskraft, Werke 4, 200.

Revolutionen des Erdbodens“ durch Menschenhand. Hier also wurzeln schon die Gedanken, welche ihn später im „Eleusischen Fest“ Ceres als „die beglückende Mutter der Welt“ feiern ließen. Aber auch der von Kant in Übereinstimmung mit Rousseaus späteren Schriften aufgestellte Satz, daß die Gattung gewinne, was das Individuum verliere, war Schiller in seiner ersten Epoche geläufig, ja er bezeichnet selbst mit Hinweis auf die „Theosophie des Julius“ als eines seiner Lieblingsthemata „das Leben in der Gattung, das Auflösen seiner selbst im großen Ganzen“[1]).

Dagegen sucht der Jenaer Professor die Frage nach Anfang und Inhalt der Geschichte wirklich zu beantworten. Das ganze Mittelalter begann in Anschluß an die biblische Tradition mit der Erschaffung des Menschen. Nach Kant fielen die staatlosen Anfänge der Menschheit nicht in den Bereich der Geschichte. Aber ein andermal scheint der Philosoph nur die Beschaffenheit unsrer Quellen in Betracht zu ziehen; wenn er mit Berufung auf Hume erklärt, das erste Blatt im Thukydides sei der erste Anfang aller wahren Geschichte[2]). Rückschlüsse von hier aus will er zwar gestatten, doch sagt er nicht, wie weit man darin gehen dürfe. Für Schiller ist die Epoche vor Sprache und Schrift verloren. Erst nach Erfindung der Schrift beginnt die Weltgeschichte, welche demnach von Anfang an Kulturgeschichte ist und die kulturlosen Anfänge unsres Geschlechtes unberücksichtigt läßt. „Der Stoff der Geschichte in ihrem weitesten Verstande“ ist aber „die kleine

[1]) An Karoline. 12. Dez. 88. Schiller u. Lotte 1, 169.

[2]) „Idee“, Werke 7, 1, 333, Anmerk. Die merkwürdige Stelle ist namentlich in ihrem Anfange nicht ganz klar. Denn Kant scheint danach eine Continuität der historischen Überlieferung der alten Geschichte bis auf unsre Tage anzunehmen, wie sie in Wahrheit nicht existiert hat. Man höre: „Nur ein gelehrtes Publicum, das von seinem Anfange an bis zu uns ununterbrochen fortgedauert hat, kann die alte Geschichte beglaubigen. Über dasselbe hinaus ist alles terra incognita, und die Geschichte der Völker, die außer demselben lebten, kann nur von der Zeit angefangen werden, da sie darin eintraten.“ — Offenbar schwebte dem Philosophen der richtige Gedanke vor, daß die glaubhafte Geschichte eines Volkes in der Regel — denn die Germanen machen als Nachbarn eines Kulturvolkes davon eine Ausnahme — erst dann beginnt, wenn es selbst seine Geschichte schreibt.

Summe von Begebenheiten“, die nach Abzug aller verlornen oder durch die historische Kritik ausgeschiedenen Quellen übrig bleiben. Aus Kants Grundprinzip hatte sich mit Notwendigkeit die von Herder so sehr verabscheute Folgerung ergeben, daß die geschichtliche Arbeit der vergangenen Jahrhunderte nur um unseretwillen stattgefunden habe[1]). Schiller will nur dasjenige herausheben, was auf die heutige Gestalt der Welt und den Zustand der jetzt lebenden Generation von wesentlichem Einfluß gewesen ist. Durch die Weltgeschichte werden wir gewöhnt, uns mit der ganzen Vergangenheit zusammenzufassen. Sie erweitert unser kurzes Dasein über die ihm zeitlich gesteckten Grenzen und „führt so das Individuum unvermerkt in die Gattung hinüber“. Sie erscheint somit in Schillers Auffassung als ein hervorragendes Mittel zur Förderung der auf die Gattung zielenden Naturabsicht, als ein Werkzeug der göttlichen Vorsehung selbst[2]).

Geht man die Jenaer Antrittsvorlesung und die durch Kants „mutmaßlichen Anfang“ veranlaßte Abhandlung „über die erste Menschengesellschaft“ nach Feststellung ihrer allgemein philosophischen Grundlage noch einmal durch, so lassen sich auch in Bezug auf Einzelheiten fast durchweg Schillers Quellen feststellen, weil er den Ideenstoff noch nicht mit voller Freiheit beherrscht. Da begegnet uns alsbald wieder Schlözer in dem auch durch Gibbon bestätigten Satze: „Zonen und Jahreszeiten hat der Mensch durcheinander gemengt.“ Und wenn Schiller auf das Mißverhältnis zwischen dem Gange der Welt und der Weltgeschichte hinweist, so hatte schon der Göttinger Historiker bemerkt, „wo nichts ist, da meldet die Weltgeschichte nichts“[3]). Als Herderisch kennen wir bereits die Metapher von der „langen Kette von Begebenheiten, die von uns bis zum ersten Menschen hinaufreichen und „wie Ursache und

[1]) Werke 7, 1, 321.

[2]) Wie heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte.

[3]) Schlözer, Universalhistorie §. 16, S. 41, 43, u. a. S. 43: „Man spreche von den Reichen der Araber, der Mähren, der Mogolen; denn diese Reiche sind bekannt . . . . . Man spreche nichts von den Revolutionen der Siamer, Schweden, und Mexicaner in den Jahrhunderten Abrahams, Homers, und Antonins; denn sie sind unbekannt.“

Wirkung ineinandergreifen", die jedoch „nur der unendliche Verstand ganz und vollzählig überschauen kann" [1]). Es scheint sodann nur eine Nutzanwendung jenes Gedankens, wenn Schiller in der „Sendung Moses" die Aufklärung und die mosaische Religion als wesentliche Glieder dieser Kette betrachtet und die historische Aufgabe des alten Bundes darin erkennt, daß durch ihn „die Lehre von dem einigen Gott als ein Gegenstand des blinden Glaubens so lange unter dem Volke erhalten worden sei, bis sie endlich in den helleren Köpfen zu einem Vernunftbegriff reifen konnte" [2]). Allein selbst dieser schüchterne Versuch, das Geheimnis der Vorsehung zu ergründen, stammt unmittelbar aus Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts".

Sollte sich aber bei solcher Durchsichtigkeit des Quellenverhältnisses nicht auch Rousseaus Einfluß nachweisen lassen, falls er überhaupt stattfand? Ich denke, ja. Als ein harmloses Hirtendasein, wie es „die vier Weltalter" schildern, stellt sich Schiller die Urzeit allerdings nicht vor. Die verschiedenen Kulturstufen roher Völkerstämme gestatten vorsichtige Rückschlüsse auf den in Dunkel gehüllten Anfang unsres Geschlechts. „Wie beschämend und traurig aber ist das Bild, das uns diese Völker von unsrer Kindheit geben! und doch ist es nicht einmal die erste Stufe mehr, auf der wir sie erblicken. Der Mensch fing noch verächtlicher an." Mit ganz Rousseau'scher Rhetorik, aber sachlich in grellem Widerspruche mit dem Genfer wird die Roheit des Naturmenschen hervorgehoben und in Anlehnung an Gibbon bemerkt, die Germanen des Cäsar und Tacitus seien nicht viel besser gewesen [3]). Aber läßt schon der Hinweis auf die „außerordentliche

[1]) Vgl. oben S. 54 u. 63.

[2]) Schriften 9, 276.

[3]) The history of the decline and fall of the Roman Empire. u. a. Chap. IX. 1, 353 der 12bändigen Ausg., London 1813: The ancient Germans „passed their lives in a state of ignorance and poverty, which it has pleased some declaimers to dignify with the appellation of virtuous simplicity". Am 26. März 89 (an Körner) hatte Sch. Teil 1—2 von Gibbons Werk gelesen. Vgl. auch die Antrittsvorles.: „Entsetzen erweckt uns selbst seine [des Urmenschen] Tugend, und das, was er seine Glückseligkeit nennt, kann uns nur Ekel oder Mitleid erregen."

Schwierigkeit", die es den Menschen kostete, sich überhaupt erst „zur politischen Gesellschaft zu erheben", Bekanntschaft mit dem zweiten Diskurse vermuten, so folgt diese aus einer andern Stelle mit ziemlicher Sicherheit. Denn Rousseau ist doch wohl der „Reisebeschreiber", nach dessen Erzählung man „den Wilden sorglos das Lager hingeben sah, worauf er heute schlief, weil ihm nicht einfiel, daß er morgen wieder schlafen würde" [1]). In diesem Zusammenhange gewinnen auch die Rousseau'schen Anklänge des Liedes an die Freude eine erheblichere Bedeutung. Aber auch so wird nur eine schon von andrer Seite [2]) gemachte Beobachtung bestätigt, daß Schiller, wo er reflektiere, eignen von Rousseau stellenweise sehr abweichenden Bahnen folge, wo er dagegen dichterisch schaffe, vielfach an den Genfer erinnere.

Es kennzeichnet die ganz moderne Empfindungsweise des Dichters der „Götter Griechenlands", daß ihn erst die Zeitereignisse zu einer endgültigen Auseinandersetzung mit Rousseaus Weltanschauung veranlaßten. Als Schiller in Jena zum erstenmale das Katheder bestieg, waren vor kurzem in Versailles die Reichsstände zusammengetreten, und als er seine Vorlesung im deutschen Merkur herausgab, hatte die inzwischen erfolgte Zerstörung der Bastille und die Erklärung der Menschenrechte den Jubel seiner Landsleute über die große Veränderung nur gesteigert. In unaufhaltsamem Fortgange führte dann die Bewegung von Rousseau'scher Begeisterung für Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu einem schrankenlosen Terrorismus. Und mit dem Jahre 1793 schien das zu Ende des zweiten Diskurses geschilderte Zeitalter des fürchterlichsten Despotismus angebrochen zu sein, so daß in Deutschland fast allenthalben die anfängliche Schwärmerei einer gründlichen Enttäuschung Platz machte.

Auch Schiller hatte die Zeit schon nahe geglaubt, „wo die

[1]) Oeuvr. 1, 242: „Ses projets, bornés comme ses vues, s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée. Tel est encore aujourd'hui le degré de prévoyance du Caraïbe . . . il vend le matin son lit de coton, et vient pleurer le soir pour le racheter, faute d'avoir prévu qu'il en aurait besoin pour la nuit prochaine."

[2]) Joh. Schmidt a. a. O. S. 6.

Philosophie den moralischen Weltbau übernehmen, und das Licht über die Finsternis siegen könnte". Schien doch nichts zu fehlen, „als das Signal zur großen Veränderung und eine Vereinigung aller Gemüter". Aber die Vorgänge in Frankreich zwangen ihm das Geständnis ab, „daß derjenige noch nicht reif ist zur bürgerlichen Freiheit, dem noch so vieles zur menschlichen fehlt" [1]). Dem Herzoge von Augustenburg erklärte er am 13. Juli: „Wäre das Faktum wahr — wäre der außerordentliche Fall wirklich eingetreten, daß die politische Gesetzgebung der Vernunft übertragen, der Mensch als Selbstzweck respektiert und behandelt, das Gesetz auf den Thron erhoben, und wahre Freiheit zur Grundlage des Staatsgebäudes gemacht worden, so wollte ich auf ewig von den Musen Abschied nehmen, und dem herrlichsten aller Kunstwerke, der Monarchie der Vernunft, alle meine Thätigkeit widmen." Sein politischer Enthusiasmus hätte jedoch größer sein müssen, als er in Wirklichkeit war, wenn ihm das gleiche Ziel wie Kant dauernd vorschweben sollte. Vielmehr fühlte er sich jetzt alle Hoffnung einer „Regeneration im Politischen" auf Jahrhunderte benommen und mit prophetischem Geiste schrieb er die Worte: „Man wird in andern Weltteilen den Negern die Ketten abnehmen und in Europa den Geistern anlegen" [2]). Die Zeiten der stolzen Freude über das Jahrhundert der Aufklärung sind für immer vorüber. Dringend und immer dringender heischen die Zeitereignisse, daß man bei sich selbst einkehre und über den wahren Charakter der Gegenwart klar denken lerne.

In Schillers ursprünglichen Briefen an den Augustenburger findet dieses Ringen nach Klarheit seinen lebhaften Ausdruck. Und in den „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen" zieht er die Summe seiner Betrachtungen, wenn er im Nutzen „das große Idol der Zeit" sieht, und über die unter das tyrannische Joch des Bedürfnisses gesunkene Menschheit trauert [3]).

[1]) Vgl. die Xenie „der Zeitpunkt".

[2]) In dem obengenannten Briefe, bei Michelsen (Briefe von Sch. an Herzog Fr. Chr. von Schleswig-Holstein-Augustenburg über ästhet. Erziehung, Berlin 1875) S. 67—9, 73. Vgl. Nr. 5 u. 7 der ästhet. Briefe.

[3]) Schriften 10, 277.

Bereits in jenem Briefe vom 13. Juli 1793 hatte er dargelegt, daß die Aufklärung der höheren Stände, statt die Gesinnung zu veredeln, die Verderbnis in ein System bringe, und in einer Zeit, die zwischen Barbarei und Schlaffheit, Freigeisterei und Aberglauben, Roheit und Verzärtelung schwanke, nur das Gleichgewicht der Laster das Ganze noch zusammenhalte [1]). Bei der „Übermacht der Prosa in dem Ganzen unsres Zustandes" weiß er als Dichter „für den poetischen Genius kein Heil, als daß er sich aus dem Gebiet der wirklichen Welt zurückziehe" [2]). Und er spricht es allen Gebildeten der Nation aus der Seele, wenn er sie auffordert, sich mit ihm aus dieser schnöden Wirklichkeit in das Reich des schönen Scheines zu flüchten; aber nur — und darin unterscheidet er sich wesentlich von Goethe — um von hier aus wieder als Erobrer vorzudringen. Die Geschichte meldet von Völkern, die sich vor dem übermächtigen Andrang der Feinde in die gebirgigen Stammlande zurückzogen und dort ausharrten, bis die Stunde der Befreiung schlug. Nicht anders soll sich der Deutsche jetzt auf die Verteidigung seiner eigensten Heimat, des Reiches der Ideen, beschränken. Denn hier ist er nicht allein unbezwinglich, hier gewinnt er auch die Kraft zu erfolgreichem Vorwärtsdringen. Und so übernimmt die Kunst die Rolle in der Erziehung des Menschengeschlechts, welche bis dahin namentlich seit Lessing die Religion unbestritten behauptet hatte.

Beide, Religion und Kunst, fördern den Naturzweck, indem sie durch Sicherung der Legalität Moralität anbahnen. Sie bringen uns dahin, „wenigstens der physischen Weltordnung durch den Inhalt unsrer Handlungen Genüge zu leisten, wenn wir es auch der moralischen durch die Form derselben nicht recht machen sollten". [3]) An beide Stützen „müssen wir uns halten, so lange wir keine Götter sind", was nach Schillers Erfahrungen in der Weise geschieht, „daß die Religion demjenigen ihre Arme öffnet, an dem die Schönheit verloren ist". Und wenn nun der Dichter in Frankreich die Religion umgestürzt und den Geschmack

[1]) Bei Michelsen 71.

[2]) An Herder. Jena, 4. Nov. 95. Aus H's. Nachlaß 1, 193.

[3]) Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten. Schriften 10, 424.

der Verwilderung preisgegeben sieht,[1]) so tritt er für das, was ihm am meisten am Herzen liegt, für die Kunst, in die Schranken und hält diese für stark genug, allein das große Werk der Kultivierung zu vollenden. Ein ästhetischer Idealismus verdrängt Kants ethischen Idealismus.

Der Anfang der neuen Geschichtsphilosophie klingt zunächst noch ganz Kantisch. Die Natur handelt für den Menschen, so lange er selbst als freie Intelligenz noch nicht für sich handeln kann. Allein —

„jetzt wand sich von dem Sinnenschlafe
Die freie schöne Seele los.
Jetzt fiel der Tierheit dumpfe Schranke,
Und Menschheit trat auf die entwölkte Stirn.
Und der erhabne Fremdling, der Gedanke,
Sprang aus dem staunenden Gehirn."

Von der Herrschaft des Instinktes befreit erkennt er sich als Mensch, blickt um sich her, und findet sich — in dem Staate. Aber dieser Staat ist ein Notstaat, nicht die gesetzgebende Vernunft hat ihn errichtet. Denn der Mensch fand ihn, als er zum Bewußtsein kam, bereits vor. Als ein Werk blinder Kräfte kann er daher dem Menschen auf die Dauer nicht genügen. Dieser wird danach streben, ein Neues an seine Stelle zu setzen, in welchem seine Persönlichkeit als höchster Endzweck der Vernunft zur vollen Geltung kommt. Er wird mit einem Worte suchen, den Naturstaat in einen sittlichen zu verwandeln. Aber er setzt sich damit ein Ziel, dem er selbst noch keineswegs entspricht, weil er erst im ethischen Staate das werden kann, was andrerseits auch wieder zur Gründung desselben notwendig scheinen möchte, ein sittlicher Mensch. Soll er aber seiner Bestimmung entgegengeführt werden, so muß die Gefahr des Überganges von der wirklichen zu einer bloß in der Idee existierenden Gesellschaft beseitigt werden. Der den Naturstaat aufhebende Mensch muß eine Stütze erhalten, damit er durch diesen Akt sich nicht auch die Mittel zur Tierheit entreiße. In seinem natürlichen Charakter liegt diese Stütze nicht, ebensowenig in seinem sittlichen, der ja erst gebildet werden soll.

[1]) An den Augustenburger, Ludwigsburg, 3. Dez. 93. Michelsen 167. Der Brief ist fast wörtlich in die vorgenannte Abhandlung herübergenommen.

Sie ist vielmehr in einem Dritten, in seinem ästhetischen Charakter zu suchen[1]). So ergeben sich drei Entwicklungsstufen, die ebensowohl der einzelne Mensch als die Gattung durchlaufen müssen, „wenn sie den ganzen Kreis ihrer Bestimmung erfüllen sollen". Instinkt, Kunst und Sittengesetz sind es, die nacheinander das Menschengeschlecht leiten. „In seinem physischen Zustand erleidet der Mensch bloß die Macht der Natur; er entledigt sich dieser Macht in dem ästhetischen Zustand, und er beherrscht sie in dem moralischen"[2]).

Vergebens würden wir fragen, welcher Epoche Schiller sein Zeitalter zugewiesen habe. Denn die geschilderten Zustände sind zugleich auch „die notwendigen Bedingungen jeder Erkenntnis, die wir durch die Sinne erhalten"[3]). Genug, daß wir bei der Gattung oder dem Einzelindividuum oder endlich bei jeder einzelnen Wahrnehmung ihre gegebene Reihenfolge festhalten müssen. Bei Kant führt nach dem Erwachen der Vernunft der Hang zum Bösen den Menschen auf dem Wege zu seiner Bestimmung fortwährend in die Irre. Nach Schiller ist es das erste Geschäft der erwachenden Vernunft, daß sie die sinnliche Abhängigkeit des Menschen grenzenlos macht. Denn „mitten in seiner Tierheit überrascht ihn der Trieb zum Absoluten". Sorge und Furcht sind die ersten Wirkungen einer Vernunft, die sich in ihrem Gegenstande vergreifend, statt auf die Form auf den Stoff sieht. So lange der Mensch noch eine irdische oder himmlische Glückseligkeit erstrebt, bloß um dieser Glückseligkeit selbst willen, offenbart er nur die in ihm „ins Absolute strebende Tierheit". Und „wenn sich die Vernunft auch in ihrem Objekt nicht vergreift, und in der Frage nicht irrt, so wird die Sinnlichkeit noch lange Zeit die Antwort verfälschen". Ja selbst das Moralgesetz muß dieser Verfälschung unterliegen, so lange der Mensch noch nicht die „Selbstliebe als das Auswärtige und die Stimme der Vernunft als sein wahres Selbst" ansieht[4]). Aus diesem Zu-

[1]) Brief 3.
[2]) Brief 24.
[3]) Brief 25, Anm. Schriften 10, 364.
[4]) Brief 24. Schriften 10, 361 ff.

stande befreit den Menschen die ästhetische Selbsterziehung. Die Freude am Schein, der nichts andres als Schein sein will, hat eine Gleichgültigkeit gegen die Realität der Dinge zur Folge, die schließlich dahin führen wird, daß der Mensch sich der Natur gegenüber nicht mehr bloß leidend verhält, sondern Herr wird über die Einflüsse der Außenwelt. Aus einer beherrschenden Macht wird ihm die Natur zu einem Objekt seines Denkens, und der Stand der Natur ist endgültig vertauscht mit dem Stand der moralischen Freiheit [1]).

Schon der Dichter der „Künstler" hatte die ästhetische Erziehung nicht als Durchgangsstufe, sondern als Selbstzweck gefaßt. Aber er that es damals noch auf Wielands Rat aus rein poetischen Beweggründen [2]). Erst Kants Ästhetik schuf ihm die Möglichkeit, auch als Philosoph diese Meinung zu vertreten, und nur die Nachwirkungen der Kantischen Geschichtsphilosophie hielten ihn von konsequenter Durchführung seines Gedankens ab. Wir finden daher die ästhetische Erziehung als Selbstzweck nur in der Mitte der Briefe und noch einmal am Schlusse [3]), wo er rühmend hervorhebt, daß der ästhetische Staat allein die Gesellschaft wirklich mache, „weil er den Willen des Ganzen durch die Natur des Individuums vollziehe". Denn „der dynamische Staat kann die Gesellschaft bloß möglich machen, indem er die Natur durch Natur bezähmt; der ethische Staat kann sie bloß (moralisch) notwendig machen, indem er den einzelnen Willen dem allgemeinen unterwirft" [4]).

Man begreift, welchen Anteil Schiller an dem pädagogischen

[1]) Brief 26. Schriften 10, 371, 373 u. Brief 25.

[2]) Die Künstler 402—5. Schriften 6, 276. Sch. an Körner. Weimar, 9. Febr. 79: „Nachdem der Gedanke philosophisch und historisch ausgeführt ist, daß die Kunst die wissenschaftliche und sittliche Cultur vorbereitet habe, so wird nun gesagt, daß dies letztere noch nicht das Ziel selbst sei, sondern nur eine zweite Stufe zu demselben . . . dann erst sei die Vollendung des Menschen da, wenn sich wissenschaftliche und sittliche Cultur wieder in die Schönheit auflöse."

[3]) Vor allem Hettner 3, 3ª 170 und Windelband, Gesch. der neueren Philosophie 2, 251 haben darauf hingewiesen.

[4]) Brief 27. Schriften 10, 382.

Ideengehalt des Wilhelm Meister nehmen mußte. Lob und Tadel, die er dem Freunde mit gleichem Freimut spendet, sind wesentlich aus diesem Gesichtspunkte zu verstehen. Wenn Meister am Ende seiner Lehrjahre (Buch 8) die „unnötige Strenge der Moral" mißbilligt, „da die Natur uns auf ihre liebliche Weise zu allem bildet, was wir sein sollen", so hat Schiller an diesem Ausfall gegen die Kantische Philosophie nichts auszusetzen, aber nur wegen der in dem Romane eingeschlagenen ästhetischen Richtung. Und er faßt noch einmal sein Glaubensbekenntnis zusammen in die herrlichen Worte: [1]) „Innerhalb der ästhetischen Geistesstimmung regt sich kein Bedürfnis nach jenen Trostgründen, die aus der Spekulation geschöpft werden müssen; sie hat Selbstständigkeit, Unendlichkeit in sich; nur wenn sich das Sinnliche und das Moralische im Menschen feindlich entgegenstreben, muß bei der reinen Vernunft Hilfe gesucht werden." Wie Goethe selbst sage, „braucht die gesunde und schöne Natur keine Moral, kein Naturrecht, keine politische Metaphysik", ja, wie man hinzusetzen könne, „keine Gottheit, keine Unsterblichkeit, um sich zu stützen und zu halten. Jene drei Punkte, um die zuletzt alle Spekulation sich dreht, geben einem sinnlichen ausgebildeten Gemüt zwar Stoff zu einem poetischen Spiel, aber sie können nie zu ernstlichen Angelegenheiten und Bedürfnissen werden". Allein sofort erhebt Schiller den sehr begründeten Einwand, daß Meister noch nicht im Vollbesitz jener ästhetischen Freiheit sei, und er fürchtet, daß diesen sein metaphysisches Bedürfnis in Ermanglung eines soliden philosophischen Fundamentes zuletzt, ähnlich wie die Stiftsdame, zum Mysticismus führen werde. Denn auch er denkt wie Herder, daß „nur die Philosophie das Philosophieren unschädlich machen" könne.

Man kann nicht sagen, daß Goethe in den „Wanderjahren" die Bedenken des Freundes berücksichtigt habe. Eher durfte sich der philosophische Dichter in seiner eigentümlichen Mittlerrolle zwischen Goethe'scher und Kantischer Weltanschauung dem Verkünder des kategorischen Imperativs gegenüber eines Erfolges

[1]) Jena, 9. Juli 96.

rühmen. Die Härte des Kantischen Pflichtbegriffs hatte ihn erschreckt. Er meint der Philosoph sei der „Drako seiner Zeit geworden, weil sie ihm eines Solons noch nicht wert und empfänglich schien“ [1]). Warum soll die schöne Seele, das heißt die vollendete Menschheit ihrem Triebe nicht trauen dürfen, ohne ihn erst vor dem Grundsatze der Moral abzuhören. Nicht die völlige Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, sondern der harmonische Bund beider, die Totalität des Charakters ist das höchste Ziel des Dichters.

Nun hatte Kant schon damals das uninteressierte ästhetische Wohlgefallen als Surrogat des moralischen Interesses gelten lassen [2]) und seinen Gedanken wohl einmal in der Weise formuliert, daß er das Schöne Symbol des Sittlichguten nannte [3]). Zwar hielt er zunächst noch gegen Schiller an seiner rigoristischen Ansicht fest und fand, daß die Achtung vor dem Pflichtbegriffe in uns „ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung wecke, was uns mehr hinreiße als alles Schöne“. Doch fügte er einlenkend hinzu, „nur nach bezwungenen Ungeheuern werde Herkules Musaget“ [4]). Auch der schwäbische Dichter konnte der altpreußischen „verfluchten Pflicht und Schuldigkeit“ seine Bewunderung nicht versagen, wie „der Kampf mit dem Drachen“ und der Entwurf der „Maltheser“ hinlänglich bezeugen. Aber die Tragödie blieb zuletzt wohl nur darum unausgeführt, weil die Tugend, welche darin gelehrt werden sollte, „nicht die allgemein menschliche, sondern die zum Moralischen hinaufgeläuterte Ordenstugend“ war [5]). Und so tadelt er noch 1798 das „grämliche Aussehen“ der praktischen Philosophie Kants und wird durch sie wie bei Luther „an einen Mönch erinnert, der sich zwar ein Kloster geöffnet hat, aber die Spuren desselben nicht ganz vertilgen konnte“ [6]). Und dennoch hatte eben damals Kant in sichtlicher Annäherung an Schillers Standpunkt in der „Anthropologie“ der von den Grazien verlassenen, verzerrten Gestalt der Tugend jegliche Humanität abgesprochen [1]) und schon ein Jahr früher in der „Tugendlehre“ die als Frondienst aufgefaßte Pflichterfüllung verworfen, weil sie für den seiner Pflicht Gehorchenden keinen inneren Wert habe [2]).

[1]) Über Anmut und Würde. Schriften 10, 100 ff.

[2]) Sämtliche Stellen citiert bei Dietrich, K. u. R. 149.

[3]) Kritik der Urteilskraft. W. 4, 232.

[4]) Anmerkung zur 2. Aufl. des Aufsatzes „Über das radicale Böse“ Werke 10, 29.

[5]) Schriften 15, 93.

[6]) An Goethe. Jena, 22. Dez. 98.

Wenn aber Schiller in „Anmut und Würde“ zwischen Untersuchung und Darstellung in Kants Pflichtenlehre scheidet, und die rigoristische Form derselben aus den Zeitumständen erklärt, so ist er auf dem besten Wege, die empirische Wurzel aller philosophischen Systeme in Bedingungen der Zeit, der Jugendeindrücke und des Charakters der Philosophen zu erkennen.

Mit demselben echt historischen Verständnis beurteilt er jetzt den Wegbereiter des großen Philosophen. Das Schmachten nach Natur entspringt „nicht unserer größeren Naturmäßigkeit, ganz im Gegenteil der Naturwidrigkeit unserer Verhältnisse, Zustände und Sitten“ [3]). Naturgefühl und die sehnsüchtige Klage nach dem „entflohenen Alter der Kindheit und der kindischen Unschuld“ sind nahe verwandt, und zweifellos ist „unsere Kindheit die einzige unverstümmelte Natur, die wir in der kultivierten Menschheit noch antreffen“. Von diesem Gefühle aufs tiefste durchdrungen hat sich Rousseau in Hinblick auf sein ausgeartetes Zeitalter ähnlich wie Kant verleiten lassen, mit allzu großer Strenge den Schein von dem Wesen zu trennen. Empfinden und Denken gehen in ihm, der „als Dichter wie als Philosoph keine andre Tendenz hat, als die Natur entweder zu suchen oder an der Kunst zu rächen“, getrennte Wege, anstatt „daß seine Selbstthätigkeit sich mehr in sein Empfinden und seine Empfänglichkeit sich mehr in sein Denken mischte“. Wie er selbst sich nie zur Totalität des Charakters durchgerungen hat, so ist „in dem Ideale,

[1]) Werke 7, 2, 209.

[2]) Werke 9, 353.

[3]) Naive u. sent. Dicht. Schriften 10, 444. Leider finde ich nicht in meinen Auszügen, aus welcher Schrift R's. (Emil?) das Motto der ästhetischen Briefe („Si c'est la raison qui fait l'homme, c'est le sentiment qui le conduit“) stammt.

das er von der Menschheit aufstellt, auf die Schranken derselben zu viel, auf ihr Vermögen zu wenig Rücksicht genommen", es ist darin „überall mehr ein Bedürfnis nach physischer Ruhe als nach moralischer Übereinstimmung sichtbar" [1]).

So sehen wir Schiller am Ende seiner spekulativen Periode in dem denkbar schroffsten Gegensatze zu Rousseau. Wenn dieser geneigt war, Künste und Wissenschaften für unbedingt verderblich zu halten, und Herder dies Verdammungsurteil nur insoweit berichtigt hatte, daß es „wie allenthalben, so auch hier auf den Gebrauch des Erfundenen ankomme" [2]), so erwartet der Dichter alles Heil von seiner Kunst. Aber im Hochgefühl der selbsterrungenen Totalität vergißt er ganz, wie sehr er das Vermögen der Menschheit außer acht läßt. Als er Niebuhrs und Volneys Reisen in Syrien und Ägypten gelesen hat, äußert er gegen Goethe sein Befremden [3]), „daß die belebende Kraft im Menschen nur in einem so kleinen Teil der Welt wirksam sei, und jene ungeheuren Völkermassen für die menschliche Perfektibilität ganz und gar nicht zählten". Vor allem scheint es ihm merkwürdig, „daß es jenen Nationen und überhaupt allen Nichteuropäern auf der Erde nicht sowohl an moralischen als an ästhetischen Anlagen gänzlich fehle", und daß die Anlagen zu Idealismus und Realismus bei ihnen „niemals in eine menschlich schöne Form zusammenflößen". Gleichwohl wandelt den Dichter auf der steilen Höhe, zu der er den deutschen Idealismus zuerst hinaufgeführt hat, kein Schwindel an, und der Kosmopolit, dem eine Nation nur ein Fragment der Menschheit ist, bei welchem man nicht stillstehen dürfe, hält unentwegt an einem Ideale fest, welches weitaus den größten Teil der Erdbewohner aus der Geschichte in die Naturkunde verbannt.

Für den idealistischen Dichter verstummt daher die Geschichte so gut wie für den idealistischen Philosophen, sobald es sich um die Zukunft des Menschengeschlechtes handelt. Ihm ist nicht unbekannt, was „achtungswürdige Stimmen", deren Chorführer

[1]) Ebenda 10, 459. 467 fg.
[2]) Ideen IX. 3.
[3]) Jena, 26. Januar 98.

einst Rousseau gewesen war, aus der Erfahrung gegen den sittlichen Wert der Kunst angeführt haben. Aus der Geschichte Griechenlands, Roms, der Araber und des neueren Italien hat er einsehen gelernt, „daß man beinahe in jeder Epoche der Geschichte, wo die Künste blühen und der Geschmack regiert, die Menschheit gesunken findet, und auch nicht ein einziges Beispiel aufweisen kann, daß ein hoher Grad und eine große Allgemeinheit ästhetischer Kultur bei einem Volke mit politischer Freiheit, und bürgerlicher Tugend, daß schöne Sitten mit guten Sitten, und Politur des Betragens mit Wahrheit desselben Hand in Hand gegangen wäre". Aber er erkennt trotz alledem den Richterstuhl der Erfahrung überhaupt nicht an, weil er nicht die griechische oder italienische, sondern die Kunst an sich, nicht ein nationales Schönheitsideal, sondern den „reinen Vernunftbegriff der Schönheit" im Auge hat [1]).

Mochte er nun darin sein gutes Recht als Künstler ausüben, so zeigt sich doch zugleich bei ihm wie bei Rousseau und Kant, daß der Philosoph, welcher der geschichtlichen Entwicklung ihre Bahnen vorzeichnen will, nicht ungestraft den Ikarusflug in den Äther der reinen Idee unternimmt. Schiller weiß zwar sehr wohl, daß Athens politische Größe, seine Kraft und Freiheit, dem Zeitalter des Sophokles und Phidias vorausgieng, er gesteht der in sich vollendeten naiven Dichtkunst der Alten nur relative Vorzüge zu, aber der Dichter der „Götter Griechenlands" kann ein konkretes Ideal nicht entbehren und findet in Hellas das „holde Blütenalter der Natur" wieder. Wie recht hatte doch Herder gehabt, als er erklärte, ein Historiker dürfe kein Lieblingsvolk haben. Wenn Schiller dem modernen Menschen, dessen Naturgefühl „der Empfindung des Kranken für die Gesundheit" [2]) gleiche, immer wieder die unverstümmelte gesunde Natur der alten Griechen entgegenhält, so denkt er nicht an die Sieger von Marathon und Salamis, nicht an das Griechenland des Perikles oder Alexanders des Großen, sondern aus Homer, Pindar und Sophokles,

[1]) Ästhet. Briefe X. Schriften 10, 304—7.
[2]) Naive u. sent. Dicht. Schriften 10, 445.

in deren Dichtungen „Natur und Sittlichkeit, Materie und Geist, Erde und Himmel wunderbar schön zusammenfließen“ [1]), konstruiert er sich ein Griechentum in der Idee. Rousseaus abstrakter Naturmensch wird so durch einen abstrakten Griechen ersetzt. Weit mehr noch wie Winckelmann ist daher Schiller der Vater jener übertriebnen Begeisterung für hellenisches Wesen geworden, welche so lange einem tieferen Verständnis der Geschichte Griechenlands im Wege gestanden hat und heute noch in dem philologischen Geschichtsunterricht unsrer Gymnasien nachwirkt. Und nur seine politische Teilnahmlosigkeit hat den Dichter selbst davor bewahrt, gleich dem „Schüler Plutarchs“ die alte Geschichte zu sozialen und politischen Abstraktionen zu mißbrauchen.

Aber wenn Rousseaus Ideal in der That das Ideal eines Kranken ist, so erfrischen wir uns noch, nachdem hundert Jahre verflossen sind, an Schillers geistiger Gesamtheit. Beide waren Kämpfer um ein hochgestecktes Ziel. Und wenn wir nicht ohne Rührung den Bürger Genfs im harten Ringen gegen eine Welt und gegen den Feind in der eignen Brust schließlich unterliegen sehen, so winkt doch dem Sänger, dem die Sonne Homers gelächelt hat, ein Arkadien am Ende seine Siegerlaufbahn

„und des Erdenlebens
Schweres Traumbild sinkt und sinkt und sinkt.“

[1]) Anmut u. Würde. Schriften 10, 69. Vgl. 10, 292. 444 u. ö.

Fünftes Kapitel.

Fichte.

Es ist eine der wundervollsten Wirkungen eines ausgesprochenen Charakters, daß ihn kein ursprünglicher Denker zu schildern vermag, ohne zugleich ein Stück seines eignen Selbst zu enthüllen. Das Lebensideal unsrer großen Dichter und Denker spiegelt sich daher in dem Bilde, das sich ein jeder von Rousseau gemacht hat. Lessings kampfesfreudige Wahrheitsliebe, Herders Verständnis für alles Menschliche, Kants strenges Pflichtgefühl und Schillers schwererrungene künstlerische Harmonie haben wir so in ihrer Auffassung des Genfers wiedergefunden. Aber keiner hat so trotzig seine eigne Persönlichkeit zum Maßstabe Rousseaus gemacht wie Johann Gottlieb Fichte. Rousseau, sagt er, „hatte Energie, aber mehr Energie des Leidens als der Thätigkeit; er fühlte stark das Elend der Menschen, aber er fühlte weit weniger seine eigne Kraft, demselben abzuhelfen, und so wie er sich fühlte, so beurteilte er andre. Er berechnete das Leiden, aber er berechnete nicht die Kraft, welche das Menschengeschlecht in sich hat, sich zu helfen“ [1]).

Diese Kraft hat sich Fichte sein ganzes Leben hindurch zugetraut. Schon als zwölfjähriger Zögling von Schulpforta (1778) machte er, den man täglich unterwies, sich das Hereinbrechen

[1]) Werke 6, 344. Vgl. über F. die klassischen, aus Anlaß der Fichtefeier entstandenen Aufsätze E. Zellers (J. G. F. als Politiker, Vorträge u. Abhandlungen. Leipz. 1865, S. 140—77) und Treitschkes (F. u. die nationale Idee, Hist. u. polit. Aufsätze, 2. A., S. 123—52). Fs. Verhältnis zu Rousseau berührt jedoch Zeller kaum, Treitschke gar nicht.

des jüngsten Tages jeden Morgen als möglich zu denken [1]), zu seinem Wahlspruch den schönen Vers des Horaz: Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae. Aber das Kraftgefühl, das den Knaben wohl einmal einen Fluchtplan fassen läßt, um als ein zweiter Robinson „auf irgend einer fernen Insel von Menschen abgesondert herrliche Tage der Freiheit zu verleben", beeinträchtigt nicht im mindesten die Achtung für den Genfer, den Fichte noch 1794 „einen der größten Männer seines Jahrhunderts" nennt. Denn es fehlt nicht an Zeugnissen frühzeitiger Bekanntschaft mit Rousseau'schen Schriften. So wird in der Probearbeit „de recto praeceptorum poeseos et rhetorices usu" auch Rousseau erwähnt, vermutlich wegen seines Schreibens an d'Alembert. Als Hauslehrer in Zürich (1788) beschäftigt sich dann Fichte, noch ehe er sich ganz für das philosophische Studium entschieden hat, gern mit Übersetzungen aus Montesquieu und Rousseau. Der junge Pädagog, der in seinem Pflichteifer ein Tagebuch der auffallendsten ihm vorgekommenen Erziehungsfehler führt, um es der Mutter seiner Schüler wochenweise vorzulegen, wird wohl mit Vorliebe den „Emil" studiert haben. Und wie sehr es ihm die milde Lehre des savoyischen Vikars angethan hatte, erhellt aus dem schönen Briefe an seine Braut vom 6. Dezember 1790. „Unser Verstand — erklärt er da — ist soeben hinlänglich für die Geschäfte, die wir auf der Erde zu betreiben haben; mit der Geisterwelt kommen wir nur durch unser Gewissen in Verbindung. Zu einer Wohnung der Gottheit ist er zu enge; für diese ist nur unser Herz ein würdiges Haus. Das sicherste Mittel, sich von einem Leben nach dem Tode zu überzeugen, ist das, sein gegenwärtiges so zu führen, daß man es wünschen darf." In den Bekenntnissen aber holt sich Fichte gern Rat, sobald ihn seine eigne Lebenserfahrung im Stiche läßt, so wenn er die Frage seiner Braut, ob man ohne Hochachtung lieben könne, durch einen Hinweis auf Rousseau beantwortet. Wieder ein andermal schreibt er: „Ich habe einige Lieblingsautoren; zuerst die Alten, wie sich versteht, unter den

[1]) Staatslehre von 1813. Werke 4, 578.

Franzosen Rousseau und Montaigne, unter den Deutschen Lessing, Wieland, Goethe in seinen neuern Arbeiten. Diese lese ich immer wieder und kann sie nicht genug lesen, und vielleicht sind diese es, die meinen Geschmack so einseitig machen." Aber er ist deswegen nicht blind für die Fehler seiner Lieblingsautoren und weiß wohl, „wieviel Übles beispielsweise die gewiß in den edelsten Absichten geschriebene „Neue Heloise" des ehrlichen Jean Jacques Rousseau bei Personen gestiftet hat, für die sie nicht geschrieben war, sie die bei andern so viel Gutes wirken konnte" [1]).

In den Kreis seiner Lektüre treten nun anfangs der neunziger Jahre Kant und Schiller. Und wenn es ihm wahrscheinlich dünkt, „daß der, welcher in seinem zwanzigsten Jahre die Räuber schrieb, über kurz oder lang den von Goethe in der Iphigenie eingeschlagenen Weg betreten und im vierzigsten unser Sophokles sein werde" [2]), so fühlt er doch sich selbst heimischer in dem Radikalismus der Sturm- und Drangzeit wie in der maßvollen Schönheit Goethe'scher Weltanschauung. In dem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung", in welchem Fichte von dem philosophisch begründeten Vernunftglauben Kants, nicht mehr von dem Deismus des savoyischen Vikars ausgehend, die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Offenbarung beweist, ist allerdings der Ton der Darstellung, so sehr sie schon das ihm eigentümliche Gepräge zeigt, noch ein so gemessener, daß der alte Kant für den Verfasser der anonymen Schrift gehalten werden kann. Ein ganz andrer Geist weht uns dagegen an aus Fichtes erster politischer Schrift, der „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten" (1793). Eine Rede an die Fürsten ist es, wie die Rede des Marquis Posa an Don Philipp, gleichsam eine rhetorische Übung über die Textes-

[1]) Fs. Leben u. litterarischer Briefwechsel, von seinem Sohne J. H. F. 2. A. (Leipz. 1862) 1, 14. 17. 33. 41. 62. 94. 114 u. 2, 13 in dem Plan zu einer Zeitschrift über Wahl der Lektüre. Der Vorrede der „Neuen Heloise" ist auch das Citat Werke 6, 5 entnommen: „chaque honnête homme doit avouer, ce qu'il a écrit", oder wie es dort Oeuvr. 8, 3 heißt: „les livres qu'il publie".

[2]) Briefwechsel 1, 114 in dem schon citierten Briefe an Frau Kanzlerin von Koppenfels.

worte: „den Flug des Denkers hemme ferner keine Schranke als die Bedingung endlicher Naturen“. Aber hinter Fichtes Rhetorik bleibt das edle Feuer des „sonderbaren Schwärmers“ weit zurück. Ein Übermaß von Pathos verleitet den jungen Philosophen ganz ebenso wie einst den Verfasser der beiden Diskurse, das Kind mit dem Bade auszuschütten, und berechtigt noch mehr wie bei dem Maltheserritter zu dem Ausrufe: „anders als sonst in Menschenköpfen malt sich in diesem Kopf die Welt“.

Die Fürsten, nicht etwa der oder jener absolute Tyrann nach dem Muster des Prinzen in „Emilia Galotti“ oder des Fürsten in „Kabale und Liebe“, nein die Fürsten ganz allgemein wissen, da frühe Wollüste und später Aberglaube den Flug ihres Geistes lähmen, „von dem, was sie wissen sollten, von ihrer eignen wahren Bestimmung, von Menschenwert und Menschenrechten weniger, als der Ununterrichtetste“ ihrer Unterthanen. Fast scheint es ein Wunder, daß man in der Geschichte dennoch mehr schwache als böse Fürsten antrifft, und Fichte rechnet ihnen deshalb „alle Laster, die sie *nicht* haben, für Tugenden an“. Von allen Vorurteilen, welche die Zeit der Finsternis um die Throne des Absolutismus aufgehäuft hat, ist aber das schlimmste und die „giftigste Quelle alles unsres Elendes, der höllische Satz, „daß es die Bestimmung des Fürsten sei, für unsre *Glückseligkeit* zu wachen“. Denn auf Grund dieses Satzes hält sich nun jeder Tyrann für ermächtigt, der Menschheit den Strick um den Hals zu legen und ihr dabei wie der Henker der Inquisition dem Don Karlos zuzurufen: „stille, stille! es geschieht alles zu deinem Besten“ [1]).

„Nein, Fürst, du bist nicht unser *Gott*. Von *ihm* erwarten wir Glückseligkeit, von *dir* die Beschützung unsrer Rechte. *Gütig* sollst du nicht gegen uns sein, du sollst *gerecht* sein.“ Mit Berufung auf die Beglückungstheorie möchtet ihr wohl auch das kostbare Gut der Denkfreiheit unterdrücken. Aber habt ihr denn als bloße Beauftragte des souveränen Volkes ein Recht dazu?

Die Antwort giebt Fichte ganz im Sinne des „contrat

[1]) Werke 6, 7 ff.

social“. Denkfreiheit und, was damit aufs engste zusammenhängt, Freiheit der Gedankenmitteilung gehören zu den Rechten, die wir bei Abschluß des Gesellschaftsvertrages nicht veräußern können. „Nachforschen ins Unbegrenzte ist *unveräußerliches* Menschenrecht.“ Und wenn ihr die Greuel der französischen Revolution aus der unbeschränkten Denkfreiheit herleitet, so vergeßt ihr nur das eine, „daß dies nicht die Früchte der Denkfreiheit, sondern die Folgen der vorherigen langen Geistessklaverei sind,“ ihr vergeßt, daß ihr auch gegen die Natur machtlos seid, gleichviel ob sie eure Arbeit segne oder mit elementarer Gewalt zerstöre. „Gebietet doch erst dem Orkane, daß er schweige, dann gebietet auch dem Sturme unsrer empörten Meinungen.“ Hört deshalb „willig auf die Stimme der Wahrheit, der Gegenstand derselben sei, welcher er wolle, und laßt sie immer eurem Throne ohne Furcht, daß sie ihn überglänzen werde, sich nahen“. Bedenkt, daß ihr die freie Untersuchung am besten fördern werdet, wenn ihr auf die Resultate derselben hört. Ja, leitet wenn ihr könnt, „die Untersuchungen des Forschungsgeistes auf die gegenwärtigsten, dringendsten Bedürfnisse der Menschheit. Aber leitet sie mit leichter weiser Hand, nie als Beherrscher, sondern als freie Mitarbeiter, nie als Gebieter über den Geist, sondern als frohe Mitgenossen seiner Früchte. Zwang ist der Wahrheit zuwider; nur in der Freiheit ihres Geburtslandes, der Geisterwelt, kann sie gedeihen“ [1]).

Kurz nach Erscheinen der kleinen Schrift wurde der junge Revolutionär, welchem der bourbonische wie der josephinische Absolutismus gleich verwerflich schien, von einem deutschen Fürsten an Reinholds Stelle nach Jena berufen. Aber so ungerecht seine Sätze in ihrer Verallgemeinerung wurden, ein bloßes Gefecht mit Windmühlen war die Rede in den Zeiten des Religionsediktes darum nicht, und es klang prophetisch, wenn Fichte ein Jahr vor Erlaß des berüchtigten Wöllnerischen Reskriptes an Kant das Verbot der freien Untersuchung für das einzige Majestätsverbrechen und die einzige Schändung der geheiligten Rechte und Personen der Fürsten erklärte [2]). Die „Rede“ und der „Beitrag zur Be-

[1]) Werke 6, 13. 24. 26. 31. 33 fg.
[2]) Werke 6, 34.

richtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution", welchen Fichte noch in demselben Jahre 1793 herausgab, sind nun gerade deshalb von besonderem Wert, weil sich in ihnen, noch nicht eingeschnürt durch die Fesseln des Systemes der Geist ankündigt, von welchem sich Fichtes politische und historische Anschauungsweise in der Folgezeit beherrscht zeigt. In seiner Verachtung der Erfahrung weit kühner wie Rousseau, steht es ihm unumstößlich fest, daß „die Frage vom Recht gar nicht vor den Richterstuhl der Geschichte gehört"[1]) und das unveräußerliche Recht eines Volkes, seine Staatsverfassung zu ändern, ist ihm über allen Zweifel erhaben. Aber wie Rousseau und Kant verabscheut er doch im Grunde jede gewaltsame Revolution und findet, daß in seinem „Jahrhunderte die Menschheit, besonders in Deutschland, ohne alles Aufsehen einen großen Weg" gemacht habe und anfange, „die alten Raubschlösser den lichtscheuen Eulen und Fledermäusen zur Wohnung zu überlassen", wenn schon „der gothische Umriß des Gebäudes fast allenthalben noch sichtbar sei"[2]). Und auch darin denkt er ganz wie der Königsberger Professor und wie Herder[3]), daß „Würdigkeit der Freiheit von unten herauf kommen müsse, die Befreiung aber ohne Unordnung nur von oben herunter kommen könne". Was ihn aber von Kant und von Rousseau unterscheidet und namentlich der „Rede" einen eigenartigen Schwung verleiht, ist die hohe Zuversicht, mit welcher Fichte schon hier die geistige Führerschaft der fortschreitenden Menschheit dem wahren Gelehrten zuweist. Auf den Verfasser des „Emil" geht er dagegen zurück, wenn er sittliche Erneuerung nicht wie Kant als „ein Ziel, aufs innigste zu wünschen" hinstellt, sondern zur ersten Bedingung wahren Fortschrittes macht. Wenn aber Rousseau an der Erfüllbarkeit jener Bedingung immer wieder verzweifeln möchte, legt Fichte mit der ganzen Hoffnungsfreudigkeit eines männlichen Idealismus selbst zu ihrer Verwirklichung Hand ans Werk.

[1]) Werke 6, 58.

[2]) Werke 6, 6.

[3]) Humanitätsbriefe Nr. 15. 2. Samml. (1793). Werke (Suphan) 17, 96; „Die Besserung muß vom Haupt kommen, nicht von Füßen und Händen; ich kenne nichts abscheulicheres, als eines wahnsinnigen Volks Herrschaft."

Am klarsten tritt dieses Verhältnis beider Denker in ihrer geschichtlichen Ansicht hervor. Dem Verfasser der Schrift über die französische Revolution ist es zwar gewiß, daß wir „in der ganzen Weltgeschichte nie etwas finden werden, was wir nicht selbst erst hineinlegten", aber er mißbilligt darum nicht minder die teleologische Geschichtsauffassung, welche noch dazu ihre Unentbehrlichkeit behaupte, um uns „die Weisheit der Vorsehung in Ausführung ihres großen Plans" bewundern zu lehren. Mit ungleich größerer Wahrscheinlichkeit könne man im bisherigen Gange der Menschengeschichte den Plan eines bösen menschenfeindlichen Wesens nachweisen. Aber auch das träfe nicht das Richtige. In Wahrheit ist vielmehr ein „unendliches Mannigfaltige gegeben, welches an sich weder gut noch böse" erst durch die freie Anwendung vernünftiger Wesen eins von beiden wird, und eine Besserung tritt nicht eher ein, als bis wir besser geworden sind. Dies kann jedoch nur dann erreicht werden, wenn wir uns der Führung des Philosophen überlassen, der sich für seine Lehre die Wege ebnet durch den geschichtlichen Nachweis, daß alles blinde Herumtappen und Probieren der Menschheit zu einer sittlichen Erneuerung nicht geführt hat. Der Geschichte bedarf er aber zu diesem Nachweise, weil sie allein uns „die Menschheit in ihrem Feierkleide kennen" lehrt[1]).

Die Empiriker werden freilich über den Philosophen, der die Welt aus ihren Angeln heben will, die Achseln zucken. Denn diese Pächter des gesunden Menschenverstandes werden ja nie einsehen, daß der vielgepriesene „gesunde Menschenverstand ebenso-

[1]) Werke 6, 39. 67 Anm. 68. Vgl. Émile IV. Oeuvr. 3, 443: „L'histoire montre bien plus les actions que les hommes, parce qu'elle ne saisit ceux-ci que dans certains moments choisis dans leurs vêtements de parade; elle n'expose que l'homme public qui s'est arrangé pour être vu: elle ne le suit point dans sa maison, dans son cabinet, dans sa famille, au milieu de ses amis: elle ne le peint que quand il représente: c'est bien plus son habit que sa personne qu'elle peint." Fichte hat wohl an diese Stelle gedacht, aber sein Gedankengang ist ein anderer, wie derjenige Rousseaus und Schopenhauers, welcher mit R. übereinstimmt.

wohl seine Moden hat, als unsre Fracks oder unsre Frisuren." Nennen sie doch selbst Rousseau ein über das andremal einen „Träumer, indeß seine Träume unter ihren Augen in Erfüllung gehen". Wenn jedoch der Genfer Bürger auf halbem Wege stehen blieb, so ist Fichte entschlossen, ihn bis ans Ende zu verfolgen, und verächtlich ruft er den Nikolaiten zu: „Viel zu schonend verfuhr Rousseau mit euch, ihr Empiriker, das war sein Fehler." Durch Rousseau geweckt hat der menschliche Geist sich selbst ausgemessen. Und während ihr Thoren seinen Grundsätzen zu folgen glaubt, indem ihr euch „in ein paar abgerissene Fetzen derselben wie in eine zweite Löwenhaut einhüllt; nähren sich vielleicht in der Stille am Geiste desselben junge kraftvolle Männer", welche seinen Einfluß auf das System des menschlichen Wissens in all seinen Teilen und die mit Notwendigkeit daraus folgende gänzliche Umschaffung der menschlichen Denkungsart ahnen und dereinst darstellen werden[1]).

Die Naturrechtlehrer handelten ganz richtig, wenn sie auf einen ursprünglichen Naturzustand des Menschen zurückgingen. Denn „um den Grund der Verbindlichkeit aller Verträge zu entdecken, muß man sich den Menschen noch von keinen äußeren Verträgen gebunden, bloß unter dem Gesetze seiner Natur, das ist unter dem Sittengesetze stehend denken, und das ist der Naturzustand". Ob ein solcher je existiert hat, kommt also gar nicht in Betracht, und als treuer Schüler Rousseaus erhebt Fichte die Frage, „wer heißt euch unsre Ideen in der wirklichen Welt aufsuchen, der Naturzustand sollte da sein!"[2])

Diese Idee aber liegt hinter uns, das Ziel hat uns Rousseau im „Contrat" aufgesteckt. Daß sich sein Staat auch der Zeit nach auf einen Vertrag gründe, sagt er nicht und kann er nicht sagen, da alle bekannten Staatsverfassungen auf das sogenannte Recht des Stärkeren gegründet sind. Eben deswegen ist aber eine Änderung derselben erlaubt, ja gefordert, da sie den Menschen an der vollen Erreichung seiner Bestimmung verhindern. Diese ist zufolge der Doppelnatur des Menschen eine zwiefache, einmal,

[1]) Werke 6, 51. 71 ff.
[2]) Werke 6, 82.

„insofern er ein Teil der Sinnenwelt ist," Kultur, das heißt „Übung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit, der völligen Unabhängigkeit von allem, was nicht wir selbst, unser reines Selbst ist", sodann in Ansehung „seines höhern geistigen Endzwecks völlige Übereinstimmung mit dem Gesetze der Vernunft". Diesem letzten unerreichbaren Ziele, welches Kant das höchste Gut genannt hat, nähern wir uns durch jene „Kultur zur Freiheit" als dem letzten Endzweck des Menschen in der Sinnenwelt. Ihr Wesen ist aber wie das aller Bildung Selbstthätigkeit. Denn „niemand wird kultiviert, sondern jeder hat sich selbst zu kultivieren". Da nun die Natur des Menschen „schlechterdings nicht stille stehen kann, so zeigt die Geschichte in der That einen Fortschritt zur vollkommenen Freiheit". Einen Beweis, daß das uns allein vor andern Tieren auszeichnende Vorrecht der Vervollkommnung ins Unendliche nicht ungenutzt gelassen werde, liefern Jesus und Luther, die „heiligen Schutzgeister der Freiheit", zu welchen bald Kant versammelt wird, der als Vollender ihres Werkes „die letzte stärkste Fessel der Menschheit zerbrach, ohne daß sie, ohne daß vielleicht er selbst es wußte"[1]).

Auch das Problem der Entstehung der Ungleichheit unter den Menschen findet jetzt im Sinne eines thatenfrohen Optimismus eine von Rousseaus zweitem Diskurse erheblich abweichende Lösung. In den „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten" (1794) zeigt Fichte, daß der uneingeschränkten Ausnützung des menschlichen Vorrechtes in der Wirklichkeit die physische Ungleichheit im Wege stehe, daß diese aber gerade durch den gesellschaftlichen Trieb, der näher ein Mitteilungstrieb und ein Trieb zu empfangen sei, überwunden werde. Aus der unvermeidlichen Teilung der Arbeit ergiebt sich der Unterschied der Stände, „und so entsteht denn durch diese neue Ungleichheit eine neue Gleichheit, nämlich ein gleichförmiger Fortgang der Kultur in allen Individuen", welchen vornehmlich der Gelehrte, der zugleich der sittlich beste Mensch eines Zeitalters sein muß, als Lehrer und Erzieher der Menschheit fördern soll[2]).

[1]) Werke 6, 80. 101 u. 89. 86. 298 fg. 90 fg. 103.
[2]) Werke 6, 314. 321. 328—33.

Fällt nun aber gegen diese hohe Meinung vom „Einfluß der Künste und Wissenschaften auf das Wohl der Menschheit“ Rousseaus Stimme nicht schwer ins Gewicht und warnt sie den kühnen Idealisten nicht wenigstens zur Vorsicht? So nahe nun auch der Ausweg lag, den Verfasser der beiden Diskurse durch den Rousseau von 1762 zu widerlegen, zumal ja Kant mit seiner Konstruktion der Weltanschauung des Genfer Bürgers vorgearbeitet und Fichte selbst in dem „Beitrag“ den Gesellschaftsvertrag als Ziel der Entwicklung bezeichnet hatte, so zieht es der junge Philosoph doch vor, die fünfte der „Vorlesungen“ einer eingehenden Prüfung der kulturfeindlichen Rousseau'schen Behauptungen zu widmen [1]). Diese Kritik, welche Schillers Bemerkungen über Rousseau in der Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung sichtlich beeinflußt hat [2]), gehört unstreitig zu dem besten, was über den Genfer je geredet und geschrieben worden ist.

Die paradoxen Ansichten der beiden Diskurse sind nicht etwa durch Herleitung von einem falschen Grundprinzipe gewonnen. Denn zu den letzten Gründen alles menschlichen Wissens ist Rousseau niemals vorgedrungen. „Was er Wahres hat, gründet sich unmittelbar auf sein Gefühl; und seine Kenntnis hat daher den Fehler aller auf bloßes unentwickeltes Gefühl gegründeten Kenntnis, daß sie teils *unsicher* ist, weil man sich über sein Gefühl nicht vollständige Rechenschaft ablegen kann, teils das *Wahre mit dem Unwahren* vermischt.“ Denn „das *Gefühl* irrt nie, aber die *Urteilskraft* irrt, indem sie das Gefühl unrichtig deutet und ein gemischtes Gefühl für ein reines aufnimmt. — Von den unentwickelten Gefühlen aus, die Rousseau seinen Reflexionen zu Grunde legt, folgert er stets richtig; einmal in der Region des Vernunftschlusses angelangt, ist er mit sich selbst einig und reißt darum die Leser, die mit ihm denken können, so unwiderstehlich fort. Hätte er auch auf dem Wege der Folgerung dem Gefühl einen Einfluß verstatten können, so würde dasselbe ihn auf den richtigen Weg zurückgebracht haben, von dem es selbst ihn erst abführte. Um weniger zu irren, hätte Rousseau ein noch

[1]) Werke 6, 335—46.

[2]) Über den Eindruck dieser Vorlesungen auf Schiller vgl. Tomaschek 404.

schärferer, oder ein minder scharfer Denker sein müssen; und ebenso muß man, um durch ihn sich nicht irre leiten zu lassen, entweder einen sehr hohen oder einen sehr geringen Grad des Scharfsinns besitzen; entweder ganz Denker sein, oder es gar nicht sein.“

Das unentwickelte Gefühl, von welchem Rousseau ausging, war die Empfindung des Mißverhältnisses, das zwischen seinem Ideal der Menschheit und des Gelehrtenstandes und der trostlosen Wirklichkeit seines Zeitalters bestand. Er sah die Herrschaft der Sinnlichkeit mit Recht als Quell des Übels an und fehlte nur darin, daß er, um diese Herrschaft zu stürzen, zugleich die Vernunft über Bord warf. Aber er wollte eigentlich gar nicht so weit gehen. Denn „er wollte nicht in Absicht der geistigen Ausbildung, sondern bloß in Absicht der Unabhängigkeit von den Bedürfnissen der Sinnlichkeit den Menschen in den Naturstand zurückversetzen“. Und so hat er ebenso wie die Dichter der Vorwelt „das, was wir *werden* sollen, als etwas geschildert, das wir schon *gewesen* sind“. Vergessen wir ihm nicht, daß „er Feuer in manche Seele gegossen hat, die weiter führte, was er anfing“ [1]). Aber wenn es im Kampfe der Vernunft gegen die Leidenschaften der Thatkraft, der Ausdauer und des festen Entschlusses bedarf, kann „der Mann der leidenden Empfindlichkeit“ nicht unser Führer sein. „Handeln! Handeln! Das ist es, wozu wir da sind.“

Noch ein Jahr zuvor hatte Fichte zu Rousseau wie der Schüler zu seinem Meister aufgeschaut. Aus jedem Worte der Kritik, die wir eben kennen gelernt haben, spricht dagegen das stolze Gefühl der Überlegenheit. Denn die Lehrjahre sind nun zu Ende, und Fichte ist inzwischen mit einem Systeme hervorgetreten, das mit der in dem „Beitrag“ in Aussicht gestellten Schonungslosigkeit gegen die empirische Denkungsart zu Felde zieht. Hatte Kant zwar betont, daß wir von den Dingen nur das eine wissen, wie sie uns erscheinen, aber doch die Realität

[1]) Vgl. Nouv. Héloise IV, 11. Mad. Wolmar an Mad. d'Orbe. Oeuvr. 9, 149: „Il n'y a que des ames de feu qui sachent combattre et vaincre; tous les grands efforts, toutes les actions sublimes sont leur ouvrage: la froide raison n'a jamais rien fait d'illustre, et l'on ne triomphe des passions qu'en les opposant l'une à l'autre.“

des Dinges an sich eigentlich nie bezweifelt, so fragt jetzt Fichte, was uns denn ein Recht gebe, von Dingen zu reden, wenn uns die Erfahrung nicht über Erscheinungen hinausführe. Indem er aber das Ich den Stoff nicht mehr von außen empfangen, sondern selbstschöpferisch hervorbringen läßt, schneidet er sich von vornherein die Verständigung mit all denjenigen ab, welche mit Kant an der Realität des Dinges an sich festhalten. Namentlich Schiller gestattet daher dem neuen Systeme keinen Einfluß auf seine geschichtsphilosophischen Ansichten, obwohl er von den „Vorlesungen" und der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794 an einigen Punkten Notiz nimmt. Traut er doch alles Ernstes dem Philosophen die absurde Meinung zu, daß das empirische Ich der Schöpfer der Außenwelt sei. Aber auch ohne dieses Mißverständnis hätte sich der Standpunkt beider Denker nicht wohl vereinigen lassen, weil Schillers ganze Idee der ästhetischen Erziehung mit der Voraussetzung der Realität der Außenwelt steht und fällt. Denn müßten wir mit Fichte annehmen, daß die Dinge nur deshalb als außer uns befindlich erscheinen, weil die produktive Einbildungskraft bewußtlos die Vorstellung der Objekte hervorbringe, so könnte strenggenommen von einer Objektivierung der Natur nicht mehr die Rede sein, wenn die Natur von vornherein Objekt ist. Der Gegensatz zwischen Sein und Schein wäre aufgehoben, und die Gebilde unsrer Phantasie würden wie die Außenwelt nur als ein Ausfluß der Thätigkeit des absoluten Ich erscheinen.

Erst 1801 hat sich Fichte wieder geläufigeren Vorstellungsarten genähert, als er den zweideutigen Ichbegriff durch den Begriff der Gottheit ersetzte, und nun in pantheistischer Weise den Dingen außer Gott die Realität absprechend das höchste Gut in der Wiedervereinigung des Menschen mit Gott erblickte. Mochte aber der Tiefsinn der Fichte'schen Lehre in ihrer ersten Gestalt der Mehrzahl seiner Hörer verborgen bleiben, so ist doch sein Aufruf zur Selbstthätigkeit, wie die damals heranwachsende Gelehrtengeneration bewiesen hat, nicht ungehört verhallt. Nachdrücklicher noch als Herder hat er seine Hörer ermahnt, sich als notwendige Glieder der großen Geisterkette zu fühlen. Und willig

beugen wir uns vor der Größe des Mannes, der wie kein zweiter „nur im Weiterschreiten Qual und Glück" gefunden hat, wenn wir die verwegenen Worte lesen[1]): „Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge und zu dem tobenden Wassersturz und zu den krachenden, in einem Feuermeere schwimmenden Wolken, und sage: ich bin ewig und ich trotze eurer Macht! Brecht alle herab auf mich, und du Erde und du Himmel vermischt euch im wilden Tumulte, und ihr Elemente alle schäumet und tobet und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen des Körpers, den ich mein nenne; — mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben. Denn ich habe meine Bestimmung ergriffen und die ist dauernder als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig wie sie." —

Der hier in aller Kürze angegebenen Entwicklung seiner Lehre entspricht es nun, daß Fichte seit 1794 dem von Rousseau und Kant überkommenen politischen Postulate als philosophisches Postulat die Erziehung der Menschheit zum Verständnis der Wissenschaftslehre hinzufügt. Aber wenn seine Staatslehre auch aufs engste mit seinem Systeme zusammenhängt, so hat er zunächst beide getrennt entwickelt, um sie erst seit 1804 in wiederholten Darstellungen seiner geschichtlichen Weltanschauung zusammenzufassen. Während jedoch die Grundlinien der Wissenschaftslehre seit 1801 im wesentlichen unverändert geblieben sind, zeigt der folgerichtigste aller Verächter der Erfahrung in seiner Staatslehre ein offnes Auge für die Zeichen der Zeit, und aus dem „schwärmerischen Freund der citoyens"[2]) wird ein Vorkämpfer der deutschen Einheit. Trotzdem bleibt der Ausgangs-

[1]) Werke 6, 322 fg.

[2]) Am 26. Mai 1794 schreibt F. an seine Frau aus Jena (Briefwechsel 1, 215): „Dem lieben Papachen [seinem Schwiegervater Rahn] sage, daß ich hier zwei citoyens de France hätte, die mit aller Wärme an mir hängen, und die sich auf ihn freuen, weil ich ihnen gesagt habe, daß auch er ein schwärmerischer Freund der citoyens sei. Überhaupt ist Jena und insbesondere ich in Frankreich bekannt genug, und ich denke, daß ich noch mehr Franken hieher ziehen will."

punkt der Staatslehre nach wie vor Rousseau, so zwar, daß sich Fichte allmählich von den engherzigen Anschauungen seiner Vorgänger befreit und als erster der deutschen Idealisten den Rousseau'schen Gedanken von der sittlichen Natur des Staates zu Ehren bringt. Und auch darin bleibt er der Schule des Genfer Bürgers getreu, daß er stets die äußersten Konsequenzen seiner politischen Ideen zieht, unbekümmert um ihre praktische Ausführbarkeit.

Schon die erste ausführliche Darlegung der Staatslehre Fichtes in der „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre" (1796—97) ist gewissermaßen aus einer Kritik der Rousseau'schen Vertragstheorie hervorgewachsen. Rechte, welche der Gemeinschaft des Menschen mit andern vorausgiengen, giebt es danach nicht, weil der Mensch überhaupt nur in dieser Gemeinschaft gedacht werden kann. Gleichwohl darf die Wissenschaft von der Fiktion eines Urrechtes nicht Abstand nehmen, weil die Rechte des Menschen in der Gesellschaft durchweg eine notwendige Beschränkung durch die Rechte anderer erfahren, der reine Begriff des Menschen aber keine empirischen Beschränkungen duldet. Dieses also bloß für das Denken gültige Urrecht ist „das absolute Recht der Person in der Sinnenwelt nur Ursache zu sein". Danach hat nun der Mensch ursprünglich, wohlverstanden nicht in der Gesellschaft, ein Eigentumsrecht auf die ganze Sinnenwelt. „Der letzte Grund des Eigentums an ein Ding ist sonach die Unterwerfung unter unsere Zwecke", so daß beispielsweise auch die Wälder einer einsamen Insel das Eigentum eines dorthin verschlagenen Robinson sein würden, wenn er sie auch nur als Jagdrevier benutzte[1]).

In dem „Beitrag" hatte Fichte noch die „Bildung der Dinge durch eigne Kraft (Formation) als den wahren Rechtsgrund des Eigentums" bezeichnet[2]). Jetzt erscheint der alte Streit, ob Formation oder der bloße Wille, ein Ding zu besitzen, das Eigentumsrecht begründe, einfach dadurch gehoben, daß die Unterordnung unter unsere Zwecke beides in sich schließt. Zum wirklichen Eigentum kommt es indessen erst durch Vertrag. Mag immerhin jeder Einzelne dabei so viel als möglich für sich behalten wollen, das Resultat wird, da keiner der Bevorteilte sein will, doch stets nur das sein, daß sich „dieser Teil des Wollens der Kontrahenten vernichtet" und als „ihr gemeinsamer Wille der, daß jeder erhalte, was Recht ist" übrig bleibt. Rousseau hat deshab auch, sehr scharfsinnig zwischen der „volonté de tous" und der „volonté générale" unterschieden. Die auf gegenseitigen Rechtsschutz gegründete Vereinigung ist aber der Staat, welcher demnach „für eine Gattung vollendeter moralischer Wesen" entbehrlich wäre. In ihm erhält unser Eigentum zugleich die zu seiner Beständigkeit unerläßliche Anerkennung durch das ganze Menschengeschlecht infolge der wechselseitigen Anerkennung der Staaten[1]).

Der Eigentumsvertrag, nach welchem jeder „sein ganzes Eigentum als Unterpfand einsetzt, daß er das Eigentum aller Übrigen nicht verletzen wolle", ist jedoch nur der erste Teil des Staatsbürgervertrages, der durch den Schutz und den Vereinigungsvertrag ergänzt wird. Der letztgenannte besteht darin, daß „jeder zum schützenden Körper seinen Beitrag giebt". Rousseau hat freilich gesagt, jeder giebt sich ganz, weil er nicht ein ideelles, sondern ein wirkliches Eigentumsrecht dem Staatsvertrag vorausgehen ließ, während nach Fichtes Lehre der Mensch vor dem Vertrage in Wirklichkeit nichts hat. Wenn aber Fichte den Staat mit einem organisierten Naturprodukt vergleicht, in welchem jeder Teil, so wie er ist, durch alle andern Teile bedingt werde, und dazu bemerkt, man habe „bis jetzt den Begriff des Staatsganzen nur durch ideale Zusammenfassung der Einzelnen zu Stande gebracht", so trifft dieser Vorwurf zwar die Staatslehre Kants, nicht aber Rousseaus letzte Ansicht der Sache. Und auch darin geht er nicht über den Verfasser des „Contrat" hinaus, daß er für den Gesellschaftsvertrag absolute Einstimmigkeit fordert. Beide kennen nur einen Souverän, das Volk; und Fichte geht sogar

[1]) Werke 3, 112 fg. 129. 117.

[2]) Werke 6, 118. Es ist demnach nicht richtig, wenn Bluntschli (Gesch. der neueren Staatswissenschaft, 3. Aufl., 416) meint, F. habe auch früher das Eigentum aus dem Vertrag hergeleitet.

[1]) Werke 3, 106. 150 ff. 130 fg.

soweit, daß er den Regenten durch die Übertragung der ausübenden Gewalt für immer vom Volke ausgeschlossen werden läßt, das Oberhaupt einer Erbmonarchie also überhaupt nicht zum Volke rechnet[1]).

Am lehrreichsten ist das erfolglose Bemühen beider, ein Mittel ausfindig zu machen, daß zu allen Zeiten nur der gemeinsame Wille, nicht der Wille einer zufälligen Majorität oder gar der Regenten im Staate herrsche[2]). Rousseau schlug zu diesem Behufe periodische Einberufungen des ganzen Volkes vor, welches sich alsdann jedesmal über Beibehaltung oder Abschaffung der Verfassung und der bisherigen Regenten zu erklären habe[3]). Und wenn man ihm vorhielt, daß dies ja bloß in kleinen Staaten ausführbar sei, so sprach er, ohne sich zu besinnen, jedem größeren Staatswesen die Existenzberechtigung ab. Fichte glaubt das souveräne Volk vor Übergriffen der ausführenden Macht nur durch eine überwachende Behörde, das sogenannte Ephorat, bewahren zu können, welche er mit der dem liberum veto der polnischen Adelsanarchie analogen Befugnis, das Staatsinterdikt zu verhängen, ausstattet. Und sollte etwa eingewandt werden, daß diese Einrichtung ein Bündnis von Regent und Ephoren zur Unterdrückung des Volkes nicht ausschließe, so erklärt Fichte mit nicht geringerer Willkür wie Rousseau, das Volk, bei welchem dieser Fall eintrete, verdiene kein besseres Schicksal. Selbst dann bleibt jedoch als letztes erlaubtes Mittel die Auflehnung des ganzen Volkes, welche man nicht Rebellion nennen darf, da diese nur gegen ein Höheres stattfindet. Das Volk aber erkennt nur Gott als ein Höheres über sich an. „Soll daher gesagt werden können, ein Volk habe gegen seinen Fürsten rebelliert, so muß angenommen werden, daß der Fürst ein Gott sei, welches schwer zu erweisen sein dürfte." — Im übrigen betrachtet Fichte als das Ziel der staatlichen Entwicklung den Völkerbund und den ewigen Frieden, welche Kant nicht wie St. Pierre und

[1]) Werke 3, 191. 197 fg. 204 ff. 16.
[2]) Werke 3, 175 fg.
[3]) Contrat social III, 18. Oeuvr. 5, 189.

Rousseau bloß als wünschenswürdig, sondern als „eine notwendige Aufgabe der Vernunft" dargethan habe[1]).

Fichte hat wohl gewußt, daß er für seine Staatslehre schwerlich in der Geschichte Belege finden werde. Nach seiner Meinung ist der mittelalterliche Feudalstaat eigentlich gar kein Staat, der moderne Staat ist erst ein werdender, entstanden „nicht wie man in der Rechtslehre die Entstehung eines Staates zu beschreiben pflegt, durch Sammlung und Vereinigung unverbundener Einzelner unter die Einheit des Gesetzes", sondern durch Zerteilung der mittelalterlichen Einheit des christlichen Europa[2]). Die Staatslehre Fichtes geht mithin ganz ebenso wie seine Deduktion des Urrechts von einer bloßen Fiktion aus, und geflissentlich vermeidet der Philosoph die genauere Analysierung historischer Staatsformen. Dennoch gestattet ihm diese Fiktion, die Aufgabe des Staates zu erweitern, und wiederum ist Rousseau sein Führer, wiederum entspricht sein Radikalismus dieser Führerschaft.

In dem politischen Artikel der Encyklopädie hatte Rousseau das ancien régime einer scharfen Kritik unterzogen und die Ursachen des Klassenhasses, der Gleichgültigkeit für das Gemeinwohl und der inneren Schwäche der Regierung in der ungleichen Verteilung der Bevölkerung, der Zurücksetzung der Landwirtschaft gegen den Handel, dem elenden Systeme der Steuerverpachtung und der Käuflichkeit der Ämter gesehen. Indem er nun davon ausging, daß das Eigentum die wahre Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft und die beste Garantie für die Einhaltung des Gesellschaftsvertrages sei[3]), sah er den Schutz des Eigentums als eine der wesentlichsten Aufgaben des Staates an. Aber er verstand darunter die positive wirtschaftliche Pflicht des Staates, jedem seiner Angehörigen die Möglichkeit eines menschenwürdigen Daseins zu schaffen, was in der Weise zu bewerkstelligen sei, daß der Staat der äußersten Vermögensungleichheit durch rechtzeitiges Einschreiten zuvorkomme[4]).

[1]) Werke 3, 169—182. 12.
[2]) Der geschlossene Handelsstaat (1800). Werke 3, 450 ff.
[3]) Oeuvr. 5, 35.
[4]) Ebenda 29: „Non en enlevant les trésors à leurs possesseurs,

An diese Gedanken, in welchen sich Rousseau teilweise mit der physiokratischen Schule berührt, knüpft Fichte seine sozialistischen Ideen an[1]). Der Eigentumsvertrag ist auch bei ihm, wie wir gesehen haben, die Grundlage des Staates, welcher in demselben jedem seiner Angehörigen garantiert, durch seine Arbeit seinen Unterhalt zu finden. Daraus ergiebt sich naturgemäß ein weitgehendes Aufsichtsrecht des Staates. Eine vollkommen vernunftmäßige Teilung der Arbeit wäre jedoch erst nach endgültiger Regelung des Verhältnisses von Produktion und Handel möglich. Weil aber dieses Problem, so lange der Handel allen Schwankungen des Weltverkehrs unterworfen ist, keine reine Lösung zuläßt, verfällt Fichte 1800 im „geschlossnen Handelsstaat" auf den Ausweg, dem Staate jeglichen Verkehr mit dem Auslande, mit einziger Ausnahme des wissenschaftlichen Ideenaustausches, abzuschneiden. Wie er das im Einzelnen ausgeführt und begründet hat, kann hier übergangen werden. An Übereinstimmungen mit Rousseau fehlt es aber auch da nicht. Denn auch der Genfer Bürger hatte sich gegen die Grundsteuer, aber für Monopole und Luxussteuern erklärt[2]).

Als „der geschlossene Handelsstaat" erschien, hatte der Rammenauer Bandwebersohn bereits den Boden betreten, in welchem seine Eigenart bald kräftig Wurzeln schlagen sollte. Auch ihm waren die bitteren Erfahrungen nicht erspart geblieben, welche

mais en ôtant à tous les moyens d'en accumuler; ni en bâtissant des hôpitaux pour les pauvres, mais en garantissant les citoyens de le devenir."

[1]) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 5, Fichte u. seine Vorgänger 633 fg.

[2]) L'économie politique, Oeuvr. 5, 55 fg.: „Les droits sur l'importation des marchandises étrangères dont les habitants sont avides sans que le pays en ait besoin, sur l'exportation de celles du crû du pays, dont il n'a pas de trop et dont les étrangers ne peuvent se passer, sur les productions des arts inutiles et trop lucratifs, sur les entrées dans les villes des choses de pur agrément, et en général sur tous les objets de luxe, rempliront tout ce double objet. [de faire douter au peuple si de tels établissements n'ont pas eu pour fin le bien de la nation plutôt que le produit des taxes.]"

noch stets die ernsten religiösen Denker weit mehr als die wahren Atheisten heimgesucht haben. Aber der Verfasser der Rede über die Denkfreiheit witterte hinter der religiösen Anklage der kursächsischen Regierung die versteckte Absicht, in ihm den Revolutionär und Jakobiner zu treffen, und meinte, daß „in einigen Jahren kein Deutscher mehr, der dafür bekannt sei, in seinem Leben einen freien Gedanken gedacht zu haben, in seinem Vaterlande eine Ruhestätte finden werde, wenn nicht die Franzosen die ungeheuerste Übermacht erringen und in Deutschland oder wenigstens einem beträchtlichen Teile desselben eine Veränderung durchsetzen würden". Und als er nun infolge des Atheismusstreites, wie bekannt, seine Entlassung aus seiner Jenaer Professur erbat und erhielt, da erhob er die Frage, wohin er sich wenden solle, da es nur zu gewiß sei, daß man einen Jakobiner wie ihn nicht länger als zwei Jahre an einem Orte dulden werde. Rousseaus Beispiel aber lehre, wie gefährlich es sei, sich an mehreren Orten fortjagen zu lassen. Wenn Fichte jedoch sofort die Erklärung anschloß[1]): „das Königreich Preußen ist mir zu kalt, im Brandenburgischen kann ich nicht leben", so hat er es nie zu bereuen gehabt, daß er kurz darauf dennoch wie einstmals Rousseau innerhalb der schwarzweißen Grenzpfähle ein Asyl suchte und fand.

Noch war für seine neue Heimat die Prüfungszeit nicht hereingebrochen, als er im Winter 1804 auf 1805 in den Berliner Vorlesungen über „die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" vor einer gemischten Zuhörerschaft ein Bild der geschichtlichen Entwicklung entrollte. Vor einem Jahrzehnt war ihm die Geschichte gleichsam ein philosophisches Repertorium der „Erfahrungsseelenkunde" gewesen, aus welchem man ersehen könne, was „begünstigte Seelen unter außerordentlichen Umständen vermögen"[2]). Allein schon der Verfasser des „geschlossnen Handelsstaats" hatte erklärt, alle gründliche Geschichte könne und solle nichts andres sein „als eine genetische Beantwortung der Kausalfrage, auf welche Weise der gegenwärtige Zustand der Dinge

[1]) Diese Betrachtungen finden sich in dem Briefe an Reinhold. Jena, 22. Mai 1799. Briefwechsel 2, 257 ff.

[2]) In dem „Beitrag". Werke 6, 68.

entstanden sei, und aus welchen Gründen sich die Welt gerade so gebildet habe, wie wir sie vor uns finden“ [1]). Auch Schiller hatte in seiner Jenaer Antrittsvorlesung der Universalgeschichte die gleiche Aufgabe gestellt. In der Ausführung aber gehen beide Denker weit auseinander; denn Fichte befolgt auch der Geschichte gegenüber die Methode, die wir aus seiner Staatslehre bereits kennen. Wie sich dort das Ganze auf der Fiktion eines Urrechtes aufbaute, so wird jetzt eine Geschichte a priori der Geschichte a posteriori vorausgeschickt, und Fichte erwirbt sich abermals das negative Verdienst, durch seinen philosophischen Radikalismus den Grundfehler des von Rousseau ausgehenden Idealismus aufzudecken.

In seiner Definition der Geschichte geht er diesmal bis auf das Grundprinzip seines Systemes zurück [2]). Dieses ist „das Eine wahrhaft seiende und schlechthin durch sich selber daseiende, was alle Zungen Gott nennen“. Gott ist Sein und Wissen schlechthin. Daraus folgt, daß das in dem absolut zeitlosen Sein gesetzte „nur a priori, in der Welt des reinen Gedankens, zu erkennen und zu aller Zeit unwandelbar und unveränderlich ist“. Das zeitlose Sein ist die jeden Zufall ausschließende Bedingung des faktischen Daseins in der Zeit. Aber die genetische Ableitung der Endlichkeit aus der Unendlichkeit würde nur dann gelingen, wenn wir die Unendlichkeit erfassen könnten, oder mit andern Worten, wenn wir wüßten, „wie der Mensch aus dem Nichtsein ins Dasein überging“. Hier aber ist die Grenze, über welche weder Philosoph noch Historiker hinauskönnen.

Fichte überschreitet aber selbst sofort diese Grenze, indem er dem Philosophen die Aufgabe zuweist, die Bedingungen des empirischen Daseins „als das, was zur Möglichkeit aller Geschichte vorausgesetzt werde“, zu entwickeln. Er beginnt damit, daß er das Dasein des Menschengeschlechtes aus seinem Grundprinzipe herleitet. „Das Wissen spaltet sich im Selbstbewußtsein notwendig in ein Bewußtsein mannigfaltiger Individuen und Personen.“ Wissen und Gott sind identisch. So gewiß also Gott ist, „so

[1]) Werke 3, 449.

[2]) 9. Vorlesung. Werke 7, 129 ff.

gewiß ist eine Menschheit, und zwar als ein Menschengeschlecht von Mehreren, und da die Bedingung des gesellschaftlichen Zusammenlebens des Menschen die Sprache ist, mit einer Sprache versehen“. Wenn nun „der Zweck des Erdenlebens der Menschheit der ist, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte“ [1]), so fragen wir zunächst, wie ist der Mensch zur Vernunft gelangt. „Aus nichts wird nichts“, und es ist undenkbar, daß die Unvernunft „durch allmähliche Verringerung ihres Grades zur Vernunft sich hinaufsteigern“ ließe, daß ein Orang-Utang vor Jahrtausenden der Stammvater eines Leibniz oder Kant gewesen sei. Ebenso verkehrt wäre es aber, dem ganzen Menschengeschlecht uranfängliche Vernünftigkeit zuzusprechen. „Denn der eigentliche Zweck seines Daseins ist doch nicht das Vernünftigsein, sondern das Vernünftigwerden durch Freiheit.“ Die Wahrheit wird also in der Mitte liegen. Nicht die ganze Menschheit war von allem Anfang an im Zustande der Vernunftlosigkeit, und wiederum nicht die ganze Menschheit war rein vernünftig. Es gab folglich einmal zur gleichen Zeit „über die ganze Erde zerstreut scheue und rohe erdgeborene Wilde“ und „ein ursprüngliches Normalvolk, das durch sein bloßes Dasein, ohne alle Wissenschaft und Kunst, sich im Zustande der vollkommenen Vernunftkultur befunden hat“. Von beiden weiß die Geschichte selbstverständlich nichts zu erzählen. Denn beiden verfloß ein Tag wie der andre. Nur fanden die Wilden am einen Tage Nahrung in Fülle, während sie am andern leer ausgiengen, „niederfallend am ersten vor Übersättigung, wie am zweiten vor Entkräftung, um wiederum zum Kreislaufe, der zu nichts führte, zu erwachen“. Bei dem Normalvolke aber „wuchs alles von selber in Ordnung und Sitte hinein“, Wissenschaft und Kunst waren unbekannt, und die Religion allein „verschönte seine Tage, und gab dem Einförmigen eine Beziehung auf das Ewige“.

Damit es jedoch zur Geschichte komme, und vor allem, damit der Zweck des menschlichen Daseins erreicht werde, mußte

[1]) Werke 7, 7.

das Normalvolk durch irgend ein Ereignis aus seinem Wohnplatze vertrieben und über die Sitze der Unkultur zerstreut werden. Erst nachdem dies geschehen war, entwickelten sich in dem Konflikte der Kultur und Roheit, mit Ausnahme der Religion, welche so alt ist wie die Welt, „die Keime aller Ideen und aller Wissenschaften, als die Kräfte und Mittel, um die Roheit zur Kultur zu führen". Erst hier also setzt die Erzählung des Historikers ein, dem jedoch Rückschlüsse von dem faktischen Zustand auf die Urzeit unbenommen sind, wenn er nur nie vergißt, daß Schlüsse keine Thatsachen sind.

Das Geschäft des Philosophen ist damit keineswegs erledigt, und er zieht, vorläufig ohne jede Berücksichtigung der geschichtlichen Thatsachen die notwendigen Folgerungen aus dem Satze, daß der Zweck des menschlichen Daseins das Vernünftigwerden mit Freiheit sei [2]). Danach zerfällt das Leben der Menschheit zunächst in die zwei Hauptepochen der latenten und der bewußten Vernünftigkeit, die Zeitalter des Vernunftinstinktes und der vollkommenen Herrschaft der Vernunft. Die Erreichung des Zieles setzt aber die Befreiung von dem dunklen Instinkte voraus, welche sich nur so vollziehen kann, daß der Übergang von der ersten Epoche zu dieser Mittelstufe und von da zur letzten Epoche durch je eine weitere Zwischenstufe vermittelt werde. Auf diese Weise glaubt Fichte aus dem Zweckbegriffe der Menschheit rein a priori fünf Grundepochen ihrer Geschichte herausschälen zu können. Die Herrschaft des Vernunftinstinktes, das Kindesalter der Menschheit wird abgelöst von dem Zeitalter der Vernunftautorität, dem Zeitalter des Buchstabenglaubens und der dogmatischen Philosophie. Von beiden, von der Autorität unmittelbar, von dem blinden Vernunftinstinkte mittelbar, muß sich die Menschheit im Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit befreien, um zur Epoche der Vernunftwissenschaft und weiterhin der Vernunftkunst aufzusteigen. Vom Stande der Unschuld sinken wir bis zur vollendeten Sündhaftigkeit, und erheben uns wieder zur vollendeten Rechtfertigung. Aus dem „Paradiese des Rechtthuns und

[1]) 1. Vorlesung. Werke 7, 1—14.

Rechtseins ohne Wissen, Mühe und Kunst" von dem Engel mit feurigem Schwerte vertrieben, erbaut sich die Menschheit schließlich selbst ihr Paradies nach dem Vorbild des verlornen.

Bis dahin darf sich der Historiker über unbefugte Übergriffe des Philosophen auf sein Gebiet nicht beklagen. Allein Fichte möchte seinerseits überhaupt nichts zur Erneuerung des alten Haders zwischen Philosophie und Geschichte beitragen. „Die Geschichte ist bloße Empirie, nur Fakta hat sie zu liefern, und alle ihre Beweise können nur faktisch geführt werden." In der gewissenhaften Sammlung und Prüfung der Fakta besteht das „höchst ehrwürdige Geschäft" des Historikers. Der Philosoph hingegen sucht für seinen a priori gefundenen Weltplan die Belege in der Geschichte und bedient sich derselben aus diesem Grunde nur insoweit, als sie seinem Zwecke dient. Er weiß wohl, daß jede geschichtliche Epoche Reste der Vergangenheit und Vorahnungen der Zukunft enthält. Aber gerade dieses philosophisch unbegreifliche Element der Geschichte darf und muß er ignorieren. Denn seine Aufgabe ist es, „das allgemeine, absolute und ewig sich gleichbleibende in der göttlichen Führung des Menschengeschlechts im klaren Begriffe aufzufassen". Der Historiker aber hat „die stets veränderliche und wandelbare Sphäre, über welche jener feste Gang fortgeht, faktisch aufzustellen". Solange sich beide ihrer verschiedenen Aufgabe bewußt bleiben, ist jeglicher Zwist ausgeschlossen. Um so mehr glaubt also Fichte vor einer Geschichte a priori warnen zu müssen, welche wie die aprioriſche Physik der Naturphilosophie Schellings nur durch Verallgemeinerung empirischer Data gewonnen sei [1]).

Es bedarf keines großen Aufwandes von Scharfsinn, um zu erkennen, daß Fichte selbst unbewußt die von ihm verworfene Methode der Naturphilosophie befolgt. Zur Einsicht in den hier obwaltenden Denkfehler gelangen wir indessen nur durch den Nachweis der verschiedenartigen in seiner Geschichtsphilosophie sich kreuzenden Einflüsse. In seiner aprioriſchen Periodisierung springt sofort der religionsphilosophische Grundgedanke in die Augen,

[1]) Werke 7, 139—43.

demzufolge die Geschichte nach den Momenten der Unschuld, des Sündenfalles und der Rechtfertigung verläuft [1]). Ginge nun Fichte nicht über diesen hinaus, so wäre seine Aufstellung eines Normalvolkes ganz überflüssig, weil der Sündenfall für den Gläubigen gleichsam die alles erklärende Peripetie des Dramas der Weltgeschichte bildet und namentlich für die Entwicklungsgeschichte der Vernunft einen erwünschten Ausgangspunkt gewährt. In diesem Sinne haben später Schelling und Friedrich Schlegel eine Geschichtsphilosophie unter dem religiösen Gesichtspunkte entwickelt.

Fichte aber kann Rousseaus Urmensch nicht vergessen, und zwar gerade deswegen, weil der Verfasser des zweiten Diskurses rein a priori zu demselben gelangt sein wollte. Dabei entgeht es ihm nicht, daß Rousseau seine liebe Not hatte, den Übergang zur Gesellschaft und eine Erklärung der Ungleichheit zu finden. Dieselbe Bemerkung hatte auch Herder gemacht, aber er hatte sich als Theologe zu helfen gewußt. An die Stelle seiner Elohim tritt jetzt bei Fichte das Normalvolk, und das religiöse Wunder wird so mit einem philosophischen Wunder vertauscht. Indem aber Fichte dennoch Rousseaus Urmenschen beibehält, so hat er damit die Ungleichheit und zwar nicht nur die physische, sondern auch die in dem Gegensatz von Kultur und Unkultur wurzelnde Ungleichheit, als eine uranfängliche göttliche Institution nachgewiesen [2]). Man darf also wohl sagen, daß Fichtes Annahme eines Normalvolkes, wodurch er sich von Rousseau am weitesten entfernt, eben durch sein Festhalten an dem Naturzustand des Genfers verursacht worden ist. Wie aber der Verfasser des Diskurses über die Ungleichheit nie bemerkt hat, daß die empirische Grundlage seiner Fiktion in den idealisierten Schilderungen südlicher Naturvölker enthalten sei, so verwundert sich Fichte gleichsam, als er in der Geschichte Belege für seine Hypothese findet, während er doch ohne die von ihm gemachte Beobachtung, daß alle Kultur auf Kolonisation zurückgehe, überhaupt nicht zur Aufstellung seiner Hypothese gekommen wäre.

[1]) Vgl. Kuno Fischer 5, 865.

[2]) 12. Vorlesung. Werke 7, 172.

In diese Gedankenreihe spielt dann wieder die Religionsphilosophie herein in der ihr zuletzt von Lessing verliehenen Fassung, wonach sich Gott zuerst dem Volke Israel offenbarte und „in ihm die künftigen Erzieher des Menschengeschlechts erzog“ [1]). Für die Zerstreuung des Normalvolkes endlich ist auch Fichtes Quelle die Genesis, und ganz ähnlich wie Herder schließt er aus dem Inhalte der in ihr erhaltenen Mythe, „daß sie älter sein müsse als alle Geschichte, weil von Anbeginn der Geschichte bis auf Jesus keiner mehr fähig war, sie auch nur zu *verstehen*, geschweige denn sie zu erfinden,“ selbst wenn man davon absehen wolle, daß sich „dieselbe Mythe als der mythische Anfang der Geschichte aller Völker, nur fabelhafter und sinnlicher entartet, bei allen wiederfinde“ [2]).

Nicht anders wie mit seinem Normalvolke ergeht es Fichte sodann mit der Charakteristik seines Zeitalters, dem eigentlichen Thema der Vorlesungen. Auch da will er erst nachträglich ermitteln, in welche der fünf Epochen seine Zeit falle, und giebt sein Erstaunen kund, daß die Epoche der vollendeten Sündhaftigkeit die Züge des Zeitalters der Aufklärung trägt, die er ihr selbst unbewußt geliehen hat [3]). Seine Schilderung will nie zum Porträt herabfallen, und dennoch stimmt sie vielfach mit seiner Fehdeschrift gegen Nicolai überein, welcher allerdings für den Typus des geistlosen Rationalismus gelten konnte [4]). Und nicht minder lebhaft erinnert sie an die Charakteristik, welche Schiller noch vor seiner Bekanntschaft mit Fichte in dem Briefe vom 13. Juli 1793 zuerst entworfen hatte. Der Dichter hatte zunächst in dem Schreiben an den Augustenburger und in dem daraus entstandenen fünften ästhetischen Briefe das Aufklärungszeitalter im allgemeinen ge-

[1]) Die Erziehung des Menschengeschlechts § 18.

[2]) Werke 7, 137 fg.

[3]) Bes. 2. 5. 7—8. Vorlesung.

[4]) Friedrich Nicolais Leben u. sonderbare Meinungen. Ein Beitrag zur Litteraturgeschichte des vergangenen und zur Pädagogik des angehenden Jahrhunderts von J. G. Fichte, herausg. v. A. W. Schlegel, Tübing. 1801. W. 8, 1—93. F. betrachtet in seiner Schilderung (9) Nicolai „als einen todten Mann“ und redet von ihm „wie von einer Person aus der vergangenen Zeit“. Vgl. K. Fischer 5, 861.

geißelt und dann erst im Bunde mit Goethe über die Hauptvertreter des Rationalismus das Strafgericht der Xenien gehalten. Fichte verfuhr gerade umgekehrt, aber nach beiden Richtungen hin unzweifelhaft durch Schillers Ideen beeinflußt, an welchen er nur die Einheit des Systems vermißte. Und auch darin sehe ich unmittelbare Einwirkung Schiller'scher Gedanken, daß zwischen den zwei Epochen der blinden und der sehenden Vernunftherrschaft eine Zeit liegen soll, in welcher die Vernunft überhaupt beseitigt ist, wenn wir uns der Bemerkungen Schillers über die Schwierigkeit des Überganges vom natürlichen zum sittlichen Charakter erinnern[1]). Der wirkliche, physische Mensch muß bei beiden an den problematischen, sittlichen gewagt werden, falls die Menschheit ihre Bestimmung erreichen soll. Bei Schiller geben die Musen dem Wanderer auf seiner gefährlichen Reise das Geleit. Dem Schüler Rousseaus und Kants ist es der Staat, welcher die widerstrebenden Individuen zur Hingabe an die Gattung zwingt.

Auch in seiner Staatslehre verfährt jetzt Fichte genetisch[2]). Nicht nur die eigentliche Geschichte, sondern auch die Entwicklung des Staates beginnt erst nach Mischung der beiden Grundstämme, des Normalvolkes und der Wilden, welche staatlos waren. Dabei bemerkt er nicht, daß seine Deduktion des Urrechtes jetzt ebenso zweideutig wie Rousseaus Vertragstheorie erscheinen muß, insofern ja seine staatlosen Grundstämme keineswegs eine bloße Fiktion sein sollen. Sieht man jedoch davon ab, so ist wiederum ein leiser Fortschritt unverkennbar.

Der Zweck des Staates ist identisch mit dem Gattungszwecke, kommt ihm aber als solcher erst im Zeitalter der Vernunftkunst zum Bewußtsein. Nur „die höheren Zweige der Vernunftkultur, Religion, Wissenschaft, Tugend" bleiben stets außerhalb seiner Sphäre. Bis zu seiner Vollendung in der letzten Epoche verfolgt jedoch der Staat allein den Zweck der Selbsterhaltung, der aber schließlich mit dem Gattungszwecke zusammenfällt. Er erscheint als Träger der Kultur und pflanzt dieselbe in der ihn

[1]) Tomaschek hat über diese Beziehungen nichts.
[2]) 10.—11. Vorlesung.

umgebenden Wildheit fort. Die Einführung der Kultur durch Kolonisation und Handel erweist sich sonach trotz aller Ungerechtigkeiten im einzelnen als ein Werk der göttlichen Vorsehung. Indem der Staat ferner den Menschen in seinem Bestreben, sich zum Herrn der Natur zu machen, unterstützt, trägt er an seinem Teile dazu bei, daß nun der Mensch die durch Vervollkommnung aller mechanischen Künste gewonnene Zeit der Betrachtung seines Innern und des Überirdischen widmen kann.

Grundbedingung des Staates ist aber die Unterwerfung von Freien unter Freie. Sie vollzieht sich zunächst als einseitige Unterwerfung der Unterthanen unter die Regierenden, welche sich im Laufe der Entwicklung in die Unterwerfung aller unter alle mit Gleichheit des Rechts und schließlich sogar mit Gleichheit der Rechte und des Vermögens verwandelt. Auf der ersten Stufe ist der Einzelne nur Unterthan, auf der zweiten mehr Unterthan als Bürger, und erst auf der dritten zugleich ganz Bürger und ganz Unterthan. Der Staat des gegenwärtigen Zeitalters steht auf der zweiten Stufe und strebt nach der dritten, auf welcher er dereinst wenigstens der Form nach vollendet sein wird. Sehen wir dagegen auf die Form der Regierungsverfassung, so giebt es nur zwei Möglichkeiten. Entweder nehmen alle dem Rechte nach in gleichem Maße an der Regierung teil, oder die Regierenden unterscheiden sich als ein besonderer Stand von den Regierten. In dem einen Falle sind alle politisch frei, im andern nur die Regierenden. Wenn daher Rousseau behauptet hatte, selbst das englische Volk sei nur im Augenblick der Parlamentswahlen frei[1]), so spricht auch Fichte folgerichtig der Gesellschaft, welche einem Ausschuß von wenigen Mitgliedern die Oberaufsicht und Leitung des Ganzen übertrage, die politische Freiheit ab[2]). Aber weit entfernt, diese Art der Regierungsverfassung herabsetzen zu wollen,

[1]) Contrat social III 15, Oeuvr. 5, 180: „Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; ce n'est point une loi. Le peuple anglais pense être libre, il se trompe fort; il ne l'est que durant l'élection des membres du parlement: sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien."
[2]) Werke 7, 160.

meint er vielmehr, die Übertragung der Regierungsgewalt an einen Ausschuß oder ein einzelnes Mitglied gewähre den Vorteil, daß die Bürger alsdann „ruhig fortfahren können dasjenige zu treiben, was sie verstehen". Denn „es soll schlechthin bürgerliche Freiheit und zwar Gleichheit derselben sein; der politischen Freiheit aber bedarf es höchstens nur für einen". Wer aber auch regieren mag, das ganze Volk, ein Stand oder ein einzelner, der Staatszweck bleibt derselbe, und in Ansehung desselben sind der Regent so gut wie die Regierten Unterthanen und Bürger.

Wenn Fichte somit die künstliche Ausschließung des Regenten vom Volke selbst fallen läßt, so erkennen wir darin bereits die Anziehungskraft der Monarchie, deren großer König sich den ersten Diener des Staates genannt hatte. Und es klingt fast wie eine Preußen dargebrachte Huldigung, wenn der Philosoph den strebendsten Staat für den kultiviertesten erklärt und dazu bemerkt, dieses Streben werde „um so ersprießlicher für die Kultur, je weniger ein solcher Staat durch den Zufall begünstigt war, und je mehr er eben deswegen der weisen Kunst der inneren Verstärkung und Kraftanstrengung bedurfte und fortwährend bedarf"[1]).

In der Art und Weise, wie nun Fichte für seine apriorische Entwicklung des Staates und der Geschichte die historische Bestätigung aufsucht, waltet ein bedeutsamer Unterschied ob. Denn die aus Rousseau'schen Abstraktionen entwickelte Staatslehre bequemt sich auch hier den gegebenen Thatsachen einigermaßen an, während die wenigstens teilweise aus Verallgemeinerung eigner Beobachtungen erwachsene Geschichtsphilosophie die historischen Ereignisse meistert. So kommt Fichte einerseits zu der Erkenntnis, daß die in Europa hervorgetretene zweite Stufe des Staates nicht durch die der Despotie hindurchgegangen sei, sondern ihre Entstehung Bedingungen verdanke, welche in Griechenland andre waren als im mittleren Asien. Aber wenn er damit seine genetische Entwicklung der Staatslehre thatsächlich durchbricht, so verleitet ihn andrerseits die Annahme eines Normalvolkes zu dem selbst zu seiner Zeit schwer begreiflichen Glauben an eine histo-

[1]) Werke 7, 211.

rische Grundlage der Äneassage, welche erst im dritten Jahrhunderte vor Christi Geburt durch den alten Fabler Timaeus von Tauromenium mit der Gründung von Lavinium und Rom in Zusammenhang gebracht worden ist. Der römische Ständekampf schreibt sich also nach Fichte ganz einfach daher, „daß in Rom von Anbeginn zwei Hauptklassen von Einwohnern waren: die Patricier oder die Abkömmlinge aristokratischer Kolonistenstämme und das Volk oder die Abkömmlinge Italiens"[1]).

Die allmähliche Vermischung der beiden Grundstämme bildet überhaupt den leitenden Gedanken in Fichtes Darstellung der alten Welt, welche infolgedessen der schwächste Teil seiner angewandten Philosophie der Geschichte ist. Dagegen sieht er das Hauptmoment der neueren Geschichte in der Umbildung des Staates, den sich das Christentum aus germanischen Volkselementen auferbaute, und aus diesem historisch durchaus berechtigten Gesichtspunkte gewinnt er denn auch tiefe Einblicke in das Wesen der neueren Zeiten. Vor allem verdient es hervorgehoben zu werden, daß Fichte der erste deutsche Philosoph ist, welcher dem Mittelalter wieder gerecht wurde. Es fällt dies aber um so mehr ins Gewicht, als gerade er den reaktionären, katholisierenden Bestrebungen der Romantiker ganz und gar ferngestanden hat und vermöge seiner Denkart wie seines Systemes fernstehen mußte. Da werden die Kreuzzüge verteidigt gegen die Beurteiler, welche sich nicht in den Geist andrer Zeiten hineinversetzen könnten. Wie kleinlich und rationalistisch hatte doch selbst Herder in den „Ideen" sich über die „wilde Schwärmerei" jener Epoche geäußert[2]). Kleinmeisterei aber hat nie zu Fichtes Untugenden gehört, und so bleiben ihm die Kreuzzüge „immer die ewig denkwürdige Kraftäußerung eines christlichen Ganzen als christlichen Ganzen, völlig unabhängig von der Einzelheit der Staaten, in die es zerfallen war"[3]).

Trefflich sind sodann alle Bemerkungen über den Kampf des

[1]) 12. Vorlesung. Bes. 178—80.
[2]) Ideen X, 3.
[3]) Werke 7, 196 ff.

Mittelalters, sich aus der Feudalverfassung herauszuarbeiten[1]). In Frankreich endigte dieser Kampf mit der Niederlage der Vasallen, in Deutschland mit der Niederlage der Staatsgewalt. Da sich nun überdies wie durch ein Wunder in Deutschland mit dem siegreichen Fürstentume die Kirchenreform gegen die Reichsgewalt und die geistliche Macht verband, und die politischen gegen den Einfluß des Papsttumes gerichteten Prinzipien der Reformation selbst da Eingang fanden, wo man ihre dogmatischen Prinzipien verwarf, so war die naturgemäße Folge, daß die im Mittelalter ganz Europa umspannende christliche Republik als Einheit nicht mehr deutlich gedacht, sondern als solche nur noch dunkel empfunden wurde, und gegenwärtig nicht mehr durch die Kirche, sondern durch die öffentliche Meinung aufrecht erhalten wird. Die Tendenz zur Universalmonarchie, welche die geistliche Zentralgewalt im Mittelalter zurückgehalten hatte, ist aber „seit dem Falle des Papsttums das eigentliche belebende Prinzip unsrer Geschichte geworden". Daraus ergiebt sich für die minder mächtigen Staaten die Aufgabe, „das Gleichgewicht im Gebiet des Christentums zu erhalten", was sie jedoch nur durch Anspannung aller Kräfte erreichen können. Denn jeder Stillstand bedeutet im Leben der Staaten Rückschritt, und ein politischer Fehler hat den Untergang zur Folge, wenn ihn der Nachbar ausnutzt. Der Untergang eines Staates beweist aber stets, daß derselbe nicht mehr auf der Höhe der Kultur stand und deshalb reiferen Bildungen Platz machen mußte. Mögen dann „die Erdgeborenen, welche in der Erdscholle, dem Flusse, dem Berge, ihr Vaterland erkennen, Bürger des gesunkenen Staates bleiben; sie behalten, was sie wollten und was sie beglückt: der sonnenverwandte Geist wird unwiderstehlich angezogen werden und hin sich wenden, wo Licht ist und Recht. Und in diesem Weltbürgersinne können wir denn über die Handlungen und Schicksale der Staaten uns vollkommen beruhigen, für uns selbst und für unsre Nachkommen, bis an das Ende der Tage" [2]).

Es sollte sich bald zeigen, daß auch bei diesem Weltbürger

[1]) 14. Vorlesung 199 ff.

[2]) Werke 7, 212.

ganz wie bei Rousseau ein richtiges Gefühl von der Urteilskraft mißdeutet worden war. Aber wohl niemals ist ein Widerspruch zwischen Kopf und Herz verehrungswürdiger erschienen. Als sich auch Preußen, leider zu spät, zu aussichtslosem Kampfe gegen Napoleon entschloß, da wäre Fichte am liebsten dem Heere als philosophischer Feldprediger gefolgt, und er beklagte es bitter, daß ihm sein Zeitalter nicht vergönne, „wie es dem Äschylos, dem Cervantes vergönnt war, durch kräftige That sein Wort zu bewähren". Ein überzeugter, freudiger Bekenner des Gottes, „der Eisen wachsen ließ", wünscht er „Schwerter und Blitze" reden zu können, und Wahrheiten will er verkünden, „die vor dem Gerichte des Feindes des Todes schuldig sind". Wahrheit aber ist er vor allem seinen Landsleuten schuldig und kann der deutschen Nation den Vorwurf nicht ersparen, daß sie ihr Schicksal selbst verschuldet habe. „Schlaffheit, Feigheit, Unfähigheit Opfer zu bringen, zu wagen und Gut und Leben an die Ehre zu setzen, lieber zu dulden und langsam in immer tiefere Schmach sich stürzen zu lassen, dies war der bisherige Charakter der Zeit und ihrer Politik." Wollt ihr des Sieges sicher sein, so befreit euch zuvörderst von der banausischen Denkart, welche jede Erhebung zu einem Höheren als Exaltation lächerlich macht. Geht in die Schlacht mit dem Gedanken, daß „nur über den Tod hinweg, mit einem Willen, den nichts, auch der Tod nicht, beugt und abschreckt, der Mensch etwas taugt, daß die Exaltation das einzige Ehrwürdige, wahrhaft Menschliche ist". Denkt selbst „im Tode Sieg, Vaterland, Ewiges", damit auch der übrige Teil der Nation, der tot und erschlafft ist, zu neuem Leben erweckt werde[1]).

Was war es nun, das den kosmopolitischen Obersachsen abhielt, nach der Jenaer Katastrophe seiner zweiten Heimat Preußen den Rücken zuzukehren und dem Erben der französischen Revolution, dem Schöpfer eines kontinentalen, geschlossenen Handelsstaates, zu huldigen? Haben doch auf Bonaparte Idealisten, wie Krause, überschwängliche Hoffnungen gesetzt, oder wie Goethe in ihm den Zwingherrn im Dienste höherer Ideen gesehen. Und

[1]) Entwurf zu „Reden an die deutschen Krieger zu Anfange des Feldzuges 1806". W. 7, 509—12. Vgl. Briefwechsel 1, 363 ff.

nach Fichtes innerster Überzeugung ist es ja nicht nur das Recht, sondern die heilige Pflicht eines jeden, der die Erkenntnis hat und die Macht, die Menschen zur rechtlichen Verfassung zu zwingen[1]). Was war es da, das ihn bewog, dem Rückzug des Heeres zu folgen und erst nach dem Tilsiter Frieden wieder in Berlin seinen Aufenthalt zu nehmen? Wenn jemals politische und militärische Fehler einen Staat an den Rand des Verderbens gebracht haben, so war es hier geschehen, und Fichte handelte nur, wie er vorausgesagt hatte, wenn er jetzt den märkischen Staub von seinen Sohlen schüttelte. Aber wie kein andrer als der Dichter, welcher dem Weltbürgertum in der Gestalt seines Posa einen klassischen Ausdruck verliehen hatte, die Jugend ermahnte, im Vaterlande die Wurzeln ihrer Kraft zu suchen, so lodert jetzt die lange unter der Asche verborgene Vaterlandsliebe des Redners über die Denkfreiheit in hellen Flammen auf. Wie jubelt er, daß ihm nicht gleich Johannes von Müller und Humboldt die schmachvolle Ehre zu teil geworden sei, von Napoleon empfangen zu werden. In schwerer Zeit hält ihn allein der Gedanke aufrecht, „daß er frei geatmet, geredet, gedacht und seinen Nacken nie unter das Joch des Treibers gebogen habe“[2]). Vor Verzweiflung schützt ihn der mit Rousseau und Schiller geteilte Glauben an die unzerstörbare Freiheit unsres Wesens. Und als ein gottgesandter Zwingherr im Reiche der Ideen verspricht er seinem Volke „Rettung aus tiefstem Schmerz“.

Auch jetzt betrachtet er den Kosmopolitismus als „den herrschenden Willen, daß der Zweck des Daseins des Menschengeschlechtes wirklich erreicht werde“[3]). Aber nicht minder fest steht es ihm jetzt, daß „der kräftigste und regsamste Patriot eben darum der regsamste Weltbürger ist“, weil alle echte Nationalbildung den Endzweck ihrer Verbreitung über das ganze Menschengeschlecht hat. Sein Patriotismus gilt dem ganzen deutschen Volke. Denn

[1]) Staatslehre von 1813. W. 4, 436.

[2]) An seine Frau. 4. Mai 1807. Briefwechsel 1, 382.

[3]) Der Patriotismus und sein Gegenteil. Patriotische Dialogen vom Jahre 1807. Nachgel. Werke 3, 221—74. Der Vorbericht datiert Königsberg, Juni 1807. V. der Gespräche ist = Fichte.

auch „der Preuße wird nur hindurchgehend durch den Deutschen zum Preußen“. „Lediglich aus Not“ fühlt er sich als Preuße[1]), „weil die übrigen deutschen Stämme gezwungen scheinen, ihre Deutschheit zu vergessen und die Verteidigung der deutschen Unabhängigkeit aufzugeben“. Die Zeit der halben Maßregeln ist vorbei[2]), und das nächste, was der Deutsche zu thun haben wird, ist dies, „daß er sich Charakter anschaffe“[3]). Aber nicht darum allein ist es Fichte zu thun, sondern er glaubt auch „das einzige Heilmittel für die kranke Menschheit“ gefunden zu haben, und in diesem Sinne hält er im Winter 1807 auf 1808 in der noch vom Feinde besetzten Hauptstadt seine „Reden an die deutsche Nation“, wohl wissend, daß für sein Wagnis auch ihn wie Palm ein Blei treffen könne[4]).

In diesen Reden knüpft nun Fichte nach Inhalt und Methode unmittelbar an die „Grundzüge“ an. Nur das Normalvolk besitzt eine lebendige Sprache, und wenn wir berücksichtigen, daß „die Menschen weit mehr von der Sprache gebildet werden als die Sprache von den Menschen“, so kann man den Gegensatz der beiden Grundstämme auch aus dem Gegensatze zwischen lebendigen und toten Sprachen ableiten. Bei einem Volke der ersten Art greift die Geistesbildung ins Leben, sie ist ihm Gemütssache und es ist ihm ernst mit derselben. Seine Sprache „führt in sich Vermögen unendlicher ewig zu erfrischender und zu verjüngender Dichtung; denn jede Regung des lebendigen Denkens in ihr eröffnet eine neue Ader dichterischer Begeisterung, und so ist ihr denn diese Dichtung das vorzüglichste Verflössungsmittel der erlangten geistigen Ausbildung in das allgemeine Leben“. Umgekehrt überläßt sich ein Volk mit toter Sprache ganz seiner glück-

[1]) Vgl. Briefwechsel 2, 500. An Beyme. Berlin, 1. Februar 1808: Möchte den Sommer anderswo, vielleicht in Dresden, zubringen. „Ich rechne jedoch hierbei fest, daß man dies nicht mißverstehe und mich fest und unverrückt als einen redlichen Preußen und preußischen Diener fortbetrachte und glaube, daß ich auf den ersten Wink, wohin man mich ruft, herbeieilen werde.“

[2]) Reden an die deutsche Nation. Werke 7, 495.

[3]) Ebenda 459.

[4]) Briefw. 2, 499. An Beyme. Berlin, 2. Jan. 1808.

lichen Natur und sieht die Geistesbildung mehr als ein genialisches Spiel an, so daß ganz von selbst eine unausfüllbare Kluft zwischen Gebildeten und Ungebildeten entsteht. Ohne Normalvolk keine Geschichte, ohne lebendige Sprache keine fortschreitende Geistesbildung. Das Heil der Menschheit hängt somit von dem Dasein des Volkes ab, das diese Sprache spricht [1]).

Diesen Sätzen kommt nach Fichte aprioriſche Gültigkeit zu. In den „Grundzügen" hatte er das Auftreten des Normalvolkes in der alten Geschichte verfolgt. Jetzt setzt er seine Untersuchung fort und entdeckt in den Deutschen das Urvolk der neuern Geschichte und in ihrer Sprache in Gegensatz zu den romanischen die Ursprache. So oft noch der deutsche Geist sich selbst vertraut und die Ausländerei verschmäht hat, durfte er versichert sein, mehr zu finden, als er suchte. Wie ganz allein in Deutschland alle Bildung vom Volke ausgegangen ist, so sind die Deutschen auch vor Entwicklung der Städte halbe Barbaren gewesen. „Die Geschichte Deutschlands, deutscher Macht, deutscher Unternehmungen, Erfindungen, Denkmale, Geistes" im späteren Mittelalter ist daher überwiegend Städtegeschichte, und „alles Übrige, als da sind Länderverpfändungen und Wiedereinlösungen und dergleichen ist nicht des Erwähnens wert." Besäßen wir eine Geschichte dieses Zeitraumes, die ein Volksbuch wie Bibel und Gesangbuch sein müßte, so würde darin „die deutsche Nation als die einzige unter den neueuropäischen Nationen erscheinen, die es an ihrem Bürgerstand schon seit Jahrhunderten durch die That gezeigt hat, daß sie die republikanische Verfassung zu ertragen vermöge" [2]).

Gehen wir weiter, so finden wir, daß die abendländische Christenheit schon lange die Notwendigkeit einer Kirchenverbesserung eingesehen hatte. Aber zum Siege konnte nur die Begeisterung für das Ewige führen. Ohne Frage „übertrafen Luther nicht nur Ausländer, sondern sogar viele Deutsche an altertümlicher und feiner Bildung, an Gelehrsamkeit, an andern Vorzügen". Aber weil „ihn ein allmächtiger Antrieb, die Angst um

[1]) Werke 7, 314—34.
[2]) Werke 7, 347. 356 fg.

das ewige Heil ergriff", so daß er „allen Ernstes allen Teufeln in der Hölle furchtlos entgegenging," hat dieser deutscheste Mann sein Volk mit sich fortgerissen. Und als nun das Ausland nach Abstreifung der kirchlichen Fesseln in seiner Philosophie sich aller Religion entäußerte, so daß Philosoph und Gottesläugner gleichbedeutende Begriffe wurden, da war es wiederum der deutsche Geist eines Leibniz und eines Kant, der „das Übersinnliche in der Vernunft selbst aufsuchte." Deutschem Geiste endlich ist es vorbehalten, ein Neues an die Stelle der ausländischen Ansicht der Geschichte und des Staates zu setzen [1]).

Wenn wir die Philosophie des Auslandes hören, so ist die Geschichte längst fertig und schon mehrmals fertig gewesen, so zwar, daß in Wahrheit nichts Neues unter der Sonne geschieht. Verkündet sie dann nichtsdestoweniger ein goldenes Zeitalter, so meint der Deutschdenkende, „das Gold möge zwar das edelste im Schooße der erstorbenen Erde sein, aber des lebendigen Geistes Stoff sei jenseits der Sonne". Denn „ihm wickelt sich die Geschichte und mit ihr das Menschengeschlecht nicht ab nach dem verborgnen und wunderlichen Gesetze eines Kreistanzes, sondern nach ihm macht der eigentliche und rechte Mensch sie selbst, nicht etwa nur wiederholend das schon Dagewesene, sondern in die Zeit hineinerschaffend das durchaus Neue. Er erwartet darum niemals bloße Wiederholung, und wenn sie doch erfolgen sollte, Wort für Wort, wie es im alten Buche steht, so bewundert er wenigstens nicht." Deutschsein aber heißt für ihn soviel als an ein absolut Ursprüngliches im Menschen, an Freiheit, an unendliche Verbesserlichkeit und an ewiges Fortschreiten unsres Geschlechts glauben [2]).

Der Deutschdenkende weiß daher auch ohne die Erfahrungen der französischen Revolution, daß die vom Auslande mit feuriger Kühnheit ergriffene Aufgabe der Errichtung eines vollkommenen Staates notwendig unlösbar sein mußte, und zwar deshalb, weil „der vernunftgemäße Staat sich nicht durch künstliche Vorkehrungen aus jedem vorhandenen Stoffe aufbauen läßt, sondern die

[1]) Werke 7, 347. 352 ff.
[2]) Werke 7, 366—8. 374 ff.

Nation zu demselben erst gebildet und heraufgezogen werden muß." Diese Erziehung hat zwar das Ausland seit der Reformation mehrmals „geistvoll aber im Sinne seiner Philosophie angeregt" und dafür in Deutschland Nachtreter und Übertreiber gefunden. Von Grund aus hat erst der Deutsche Pestalozzi die Sache ergriffen, und wenn irgend einer, so hat er mehr gefunden, als er suchte. Mit Luther teilt er „die Liebe zu dem armen verwahrlosten Volke" [1]). Ihm wollte er helfen und hat dabei, ohne es in seiner Herzenseinfalt zu wissen, das Mittel entdeckt, wie die Menschheit zur Vernunftwissenschaft erzogen werden kann. Nur weil er keinen Zweifel an der Realität alles Seins kennt, verlangt er Erziehung zur Anschauung, was der Verfasser der Wissenschaftslehre in Erziehung zur selbstschöpferischen Erzeugung von Bildern verwandelt. Mit Pestalozzi hält es aber Fichte für „eine abgeschmackte Verleumdung der menschlichen Natur, daß der Mensch als Sünder geboren werde, da er sich vielmehr schon seit der Geburt von dem Triebe zu achten und Achtung zu erwerben beherrscht zeige. Eben so sicher ist es jedoch, daß „sich der Mensch zum Sünder lebt", und so, wie wir aus den „Grundzügen" schon wissen, im Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit angelangt ist. Die Erziehung eines neuen Menschengeschlechtes ist also nicht durchführbar, wenn die Kinder nicht frühzeitig dem verderblichen Einflusse ihrer Eltern entzogen werden, und dies geschieht, wenn nötig zwangsweise, durch den Staat [2]).

In der „Grundlage des Naturrechts" von 1796 hatte Fichte noch ausdrücklich erklärt, der Staat selbst könne sich nicht in die elterliche Erziehung mischen und garantiere daher nur die von der Natur eingesetzte Erziehungspflicht der Eltern [3]). Seitdem hatte er die Aufgabe des Staates mannigfach erweitert, und er

[1]) Vgl. Werke 7, 401—4. Nachgel. Werke 3, 267 u. Briefw. 1, 389 an seine Frau. 3. Juni 1807. Über sein Studium der Pädagogik P's. — F. hat damals gelesen „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt" und „Ansichten, Erfahrungen und Mittel zur Beförderung einer der Menschennatur angemessenen Erziehungsweise. Leipzig 1807."

[2]) Werke 7, 420.

[3]) Werke 3, 363.

fügt jetzt mit der Pflicht der Nationalerziehung seinem Lehrgebäude den Schlußstein ein. Der bisherige Staat hat, je aufgeklärter er sich dünkte, diese Aufgabe nicht erkannt, weil er glaubte, „daß er auch ohne alle Religion und Sittlichkeit seiner Bürger durch die bloße Zwangsanstalt seinen eigentlichen Zweck erreichen könne, und daß in Absicht jenes diese es halten möchten, wie sie könnten". Und doch belohnt sich die Erfüllung dieser Pflicht von selbst, und der Staat, dessen Jugend durch die Nationalerziehung hindurchgegangen wäre, bedürfte, um nur dies eine hervorzuheben, keines besonderen Heeres, da er an seiner Jugend ein Heer besäße, „wie es noch keine Zeit gesehen hat" [1]).

Alles hängt von der Einsicht ab, daß jetzt ein neues Leben beginne. Sie zu erwecken, ist der einzige Zweck der „Reden", welche sich an alles, was deutschen Namen trägt, wenden, in erster Linie aber an die Lenker der Staaten. Mit stolzem Selbstgefühle dürfen sich Deutschlands Fürsten sagen, daß sie Völker beherrschen „treu, bildsam, des Glückes würdig wie keiner Zeit und keiner Nation Fürsten sie beherrscht haben". Ihre Treue haben diese Völker bewiesen, als sie jenen „in den blutigen Krieg folgten gegen das, was ihnen Freiheit schien, nur weil jene es so wollten", als sie sogar den Rheinbundsfürsten folgten „in das, was ihnen ein Ausrottungskrieg scheinen mußte gegen einen der letzten Reste deutscher Unabhängigkeit und Selbstständigkeit". Sie werden ihnen mit Freuden folgen, wenn die Fürsten die Aufgabe des Staates in dem angegebenen höheren Sinne zu erfüllen suchen [2]).

Wir haben den Zusammenhang der „Reden" mit Fichtes früherer Geschichtsphilosophie schon angedeutet. Der Fortschritt, der sich seitdem in Fichtes politischem Denken vollzogen hat, läßt sich jedoch erst dann vollständig würdigen, wenn wir noch einmal rückgreifend uns die verwandten Bestrebungen zweier patriotischer Vorläufer des Philosophen vergegenwärtigt haben. Schon Herder, dessen pädagogische Bedeutung nicht hoch genug geschätzt

[1]) Werke 7, 430 ff.

[2]) Werke 7, 494 ff.

werden kann, hatte in den Humanitätsbriefen eine Erziehung in Fichte'schem Geiste ersehnt. „Der Mensch — sagt er dort — ist ja alles durch Erziehung, oder vielmehr, er wirds bis ans Ende seines Lebens. Nur kommt es darauf an, wie er erzogen werde? Bildung der Denkart, der Gesinnungen und der Sitten ist die einzige Erziehung, die diesen Namen verdient, nicht Unterricht, nicht Lehre“ [1]). Auch der Kampf gegen das „Allerweltsbürgertum“ und gegen die Ausländerei der oberen Stände ist ein Lieblingsthema Herders [2]). Vor allem möchte er sein Volk zur Vaterlandsliebe erziehen, zu dem edlen Stolze, „sich nicht von andern einrichten zu lassen, sondern sich selbst einzurichten, wie andre Nationen es von jeher thaten, Deutsche zu sein auf eignem, wohlbeschützten Grund und Boden“ [3]). Denn Selbstverteidigung macht eine Nation erst zur Nation. Und mit allen Mitteln sollte man darum das große Gefühl emporbringen helfen, „daß wir ein Volk sind, eines Vaterlandes, einer Sprache“ [4]).

Die hier angeschlagenen Akkorde klangen wieder in der „Jungfrau von Orléans“ und im „Tell“. In Aufzeichnungen seines Nachlasses [5]) nennt Schiller Deutschland wegen seiner mitteleuropäischen Lage „den Kern der Menschheit“ und wie Herder [6]) sieht er in der Sprache „den Spiegel einer Nation“. Aber sein Künstlerstolz verblendet ihn, wenn er dann ganz ähnlich wie später Richard Wagner am Schlusse seiner Meistersinger der Welt verkündet:

[1]) Nr. 49. Werke (Suphan) 17, 240.

[2]) Vgl. u. a. Nr. 41 die Auszüge aus Realis von Vienna (Gabriel Wagner); Nr. 53. 17, 257: „Das Jahrhundert der Reformation erlaubte sich noch, auch über vaterländische Sachen laut zu denken; seitdem ward Alles Rang, Form und Stand, oder gieng, sobald es ein eigner Gedanke schien, in die Archivgräber.“ — Sodann die 1795 völlig umgearbeitete Abhandlung „Haben wir noch das Publikum und Vaterland der Alten?“ 17, 284 ff. und die Auszüge aus den „Bonhommien“ des Rigaer Senators Joh. Christoph Berens 17, 391 ff. Vgl. Werke (Suphan) 4, 503 zu S. 408.

[3]) Werke (Suphan) 17, 317.

[4]) 10. Samml. in der älteren unveröffentlichten Niederschrift; jetzt Werke (Suphan) 18, 347.

[5]) Werke (Hist.-krit. Ausg.) 11, 410—4.

[6]) Werke (Suphan) 18, 384.

„Stürzte auch in Kriegesflammen
Deutschlands Kaiserreich zusammen,
Deutsche Größe bleibt bestehen.“

Da ist es nun Fichte, der Rousseauschüler und Weltbürger, welcher zuerst die Nation wieder daran erinnert, daß mit der Vernichtung der politischen Selbständigkeit auch die ganze Herrlichkeit ihrer Litteratur und Kunst in Frage gestellt werde, und zürnend allen, die sich in Schillers Weise trösten möchten, zuruft, wer sagt euch denn, daß wir wirklich unsre Sprache behalten werden. Der einseitige Kultus des Schönen und des weltentrückten Denkens muß dringenderen Angelegenheiten weichen, und wie ein Prophet des alten Bundes bezeichnet Fichte die künftige Entwicklung deutschen Geisteslebens mit den einfachen Worten „Genesung für Nation und Vaterland“ [1]).

War es aber darum unerläßlich, deutsches Wesen auf Kosten der Ausländerei als das einzig Ursprüngliche hinzustellen? Als Herder einmal darauf zu sprechen kam, wie in Folge der Revolution außerhalb Frankreichs die einst gefeierten Namen Voltaires, Rousseaus und Montesquieus „aufs tollste verunglimpft“ würden, da warnte er davor, eine Nation „ex professo zu preisen“, weil er dies „für einen Selbstruhm ohne Wirkung“ halte. Und seiner Feder entschlüpfte dabei der so häufig aus dem Zusammenhang gerissene und deshalb mißverstandene Satz: „Was ist Nation? Ein großer, ungejäteter Garten voll Kraut und Unkraut“ [2]). Des von Herder verspotteten Nationalwahns dürfen wir jedoch Fichte nicht anklagen; denn auch diesmal ist es nur sein Rousseau'scher Radikalismus, der ihn gegen alles Ausländische, namentlich aber gegen Rousseau selbst ungerecht werden läßt.

Man weiß, wieviel Pestalozzi dem „Emil“ verdankt hat. Nach seinem eignen Geständnis hat dieses unpraktischste Traumbuch seinen ganz unpraktischen Traumsinn sofort lebhaft ergriffen [3]).

[1]) Werke 7, 451 u. 430.

[2]) Werke (Suphan) 17, 211 u. 230 ff. Die eigentliche Meinung des 42. Briefes wird erst durch den bei Suphan 18, 332—5 aus dem Nachlaß veröffentlichten 43. Brief verständlich.

[3]) Mörikofer a. a. O. 404 ff. Vgl. auch O. Hunziker, Rousseau und

Ist also schon hier Rousseau der ursprüngliche Denker und seine Pädagogik der Ausgangspunkt der theoretischen und praktischen Versuche Pestalozzis, so ist er auch mit dem Postulate einer spartanischen Staatserziehung nach platonischem Muster dem Philosophen vorausgegangen. Fichte folgt hier also unbewußt der Anregung des politischen Artikels der Encyklopädie so gut wie Morelly, welcher in seinem „Code de la nature" die Kinder vom fünften Jahre ab unter Staatsaufsicht stellen wollte, so gut wie der Schreckensmann St. Just, in dessen Papieren sich ähnliche Projekte fanden [1]). Rousseau hatte für seine durch Platos Republik beeinflußte Ansicht noch auf Beispiele der alten Geschichte hingewiesen. Fichtes gründlicher Radikalismus verschmäht solche in dem richtigen Instinkte, daß historische Beispiele hier am allerwenigsten am Platze seien. Giebt es doch nach Rankes Bemerkung [2]) in der ganzen neueren Geschichte nur einen Fall, auf den sich Fichte hätte berufen können — die Erziehung geraubter Christenkinder durch die Pforte! Wie aber der Philosoph den einst so hoch gepriesenen Genfer Bürger jetzt so völlig verleugnen konnte, wird verständlicher durch Fichtes eigene Beobachtung, daß „die Nachwelt allemal ein reiferes Urteil habe als die Vorwelt, weil das durch die Unvollkommenheit der letzteren Gelernte mit in die Beurteilung trete, und daß sie deshalb der Vorwelt, wenn sie sich, so wie sie ist, an ihre Stelle setze, allemal Unrecht thun werde" [3]).

Fichtes Verhältnis zu Rousseau bleibt auch dann noch das

Pestalozzi. (Öffentl. Vorträge, gehalten in der Schweiz, Bd. 8, Heft 11.) Basel 1885.

[1]) Taine, Les origines de la France contemporaine 1, 323 — Levy-Bruhl (s. oben S. 32, Anm. 1) ist meines Wissens der einzige, der F's. Abhängigkeit von R. gebührend betont, indem er sagt (S. 348): „Fichte se réclame de Pestalozzi, mais c'est de R. surtout qu'il s'inspire."

[2]) Die Osmanen und die spanische Monarchie, 4. Aufl. 1877. Werke 35, 9. 3. Aufl., S. 12, ohne F's. Namen zu nennen: „Was der Philosoph zur Bildung von Sittlichkeit, Religion und Gemeinschaft in der Idee vorgeschlagen hat, ist hier Jahrhunderte vor ihm zur Entwicklung eines zugleich sklavischen und doch kriegerischen Sinnes in Ausführung gebracht."

[3]) Werke 4, 443.

gleiche, als er in den Sommervorlesungen des Jahres 1813 das in den „Reden" als Endzweck der Nationalerziehung bezeichnete Vernunftreich und das Reich Gottes für ein und dasselbe erklärt und noch einmal mit noch stärkerer Betonung des religionsphilosophischen Gedankens die zu diesem Ziele führende historische Entwicklung schildert. War auch die miterlebte Geschichte seine beste Lehrmeisterin gewesen, so will er nach wie vor von „historischem Sinn und Takt" nichts wissen, „sondern verwirft ihn geradezu, indem er mehr begehrt: klare Einsicht". Wir finden daher Normalvolk und Wilde unter dem Namen zweier Urgeschlechter wieder und in Verbindung damit den Gedanken, daß sich die Geschichte aus der Wechselwirkung von Glauben und Verstand erzeuge. Der Fortgang der Geschichte besteht aber ähnlich wie bei Lessing darin, „daß immerfort der Verstand über den Glauben Feld gewinnt, so lange bis der erste den letzten ganz vernichtet und seinen Inhalt in die edlere Form der klaren Einsicht aufgenommen hat". Denn nur so lange der Verstand noch nicht bis ans Ende hindurchgedrungen ist, „befeindet er den Glauben durch den andern Glauben an die Zulänglichkeit des Verstandes". Andrerseits wird der Staat, welcher in der alten Welt absolut im Glauben war, durch die auflösende Thätigkeit des Verstandes in den neueren Zeiten zu einem bloßen Mittel herabgedrückt, und strebt nach seiner Vollendung im Vernunftreiche. Die Geschichte stellt sich somit dar als der Fortgang der Menschheit vom Glauben zum Verstande und als Fortgang von Ungleichheit zur Gleichheit [1]).

Der Gottesbegriff der alten Welt enthielt „grundlose Willkür, der man sich fügen muß". Der Staat des Altertums konnte bei aller Begeisterung desselben für Freiheit des Bürgers nicht ohne Aufopferung der Mehrzahl der Menschen als Sklaven bestehen. Erst durch das Christentum kam ein neues Prinzip in die Geschichte, insofern sein Gott „ohne alle Willkür", die Menschen aber „nicht bloß in metaphysischem, sondern auch in bürgerlichem Sinne" als gleich erscheinen. Dem Heidentum war

[1]) Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche. W. 4, 582. 459. 470—90. 493 fg. 496 fg. 508.

das künftige Leben nur eine Fortsetzung des „hiesigen sinnlichen“ und der Tod die Verbindung beider. Die absolut neue christliche Lehre „setzt das Ewige in das Zeitliche hinein als den eigentlichen Anfang des Zeitlichen selbst“. Nichts andres versteht Johannes unter „Wiedergeburt und Tod“, Paulus unter „Leben im Geiste und im Fleische“, nichts andres lehrten die sogenannten Mystiker. Jesus aber kam auf diese Lehre nicht durch theoretische Erkenntnis, sondern durch die unmittelbare Gewißheit von seinem Berufe, „der Stifter des Himmelreiches zu werden“. Sein Beispiel zeigt, daß „man den Weg zur Seligkeit *gehen* müsse“, und an ihm bewährt sich „das ewig große Wunder, daß Gott allen, die sich ihm nahen, ein neues Herz schaffe“. Noch ist indessen das Himmelreich nicht da und wird nicht eher erscheinen, als bis es vom historischen Glauben und der besondern Gemütsverfassung einzelner unabhängig gemacht wird und die Form „eines von jedermann, der nur menschlichen Verstand hat, zu Erzwingenden“ annimmt. „Diese Bedingung ist wirklich erfüllt durch die Erscheinung der Wissenschaftslehre, die freilich noch ringt und vielleicht noch Jahrhunderte ringen wird, um ihr Verständnis und ihre Anerkenntnis unter den Gelehrten.“ Vor Beginn des Vernunftreiches giebt es aber „nur den Embryo eines Menschengeschlechtes, mit welchem die ewige Zeit schwanger geht“ [1]).

Was aber die Wissenschaftslehre für das Christentum, das sind die Deutschen für das Vernunftreich. Im Altertum kam zuerst der Staat, im Mittelalter zuerst das Individuum. Daraus entwickeln sich zwei Extreme, Franzosen und Deutsche. Bei jenen geht „alle Bildung der Einzelnen von der Volkseinheit aus“, und zum Gedanken des Rechtsreiches können sie sich nie erheben, weil sie den Gedanken des rein schöpferischen persönlichen Wertes „durch ihr Denksystem übersprungen haben“. Die Deutschen waren dagegen „*ein* Stamm, aber niemals, was auch Gelehrte ihnen aufzudringen suchten, *ein* Volk“. Gleichwohl hat sich der Einheitsbegriff eines deutschen Volkes als allgemeines Postulat immerfort erhalten und reift nach dem ewigen Weltplane seiner

[1]) Werke 4, 423. 522. 524. 534—6. 538. 545. 555. 589. 459.

Verwirklichung entgegen. In Deutschland aber „soll das Reich ausgehen von der ausgebildeten, persönlichen, individuellen Freiheit; nicht umgekehrt: von der Persönlichkeit, gebildet fürs erste vor allem Staate vorher, gebildet sodann in den einzelnen Staaten, in die es dermalen zerfallen ist, und welche als bloßes Mittel zum höheren Zwecke sodann wegfallen müssen“. Die Deutschen allein sind somit seit Jahrtausenden dem großen Zwecke vorbehalten, „ein wahrhaftes Reich des Rechts darzustellen“, ein Reich der Freiheit, „gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt“ [1]).

Eine Bürgschaft für die Zukunft sieht Fichte wie Kant darin, daß der Staat, indem er sich selbst zu dienen glaube, schon jetzt „ohne sein Wissen oder Willen einem höheren Zwecke diene“. Nur wird der Übergang des alten Rechtsstaates zum Vernunftreiche ein fließender, weil jener zur Einsicht kommen muß, daß seine Macht und sein Reichtum wesentlich auf der Bildung seiner Unterthanen beruhe. Bis jetzt ist es noch der Zwang zum Kriege, der den Zwang zur Schule veranlaßt. Wie jedoch der Schulzwang fortfällt, „sobald es unter dem Volke keine Eltern mehr giebt, die sich nötigen lassen, die Ihrigen der Schule zu übergeben und diese durch ihre Beiträge zu erhalten“, so hört auch der Zwang zum Kriege auf, sobald die Scheu vor demselben allgemein wird. Ist doch der in gleichmäßiger Geschichte fortschreitende Staat Friedrichs des Großen selbst „durch die frechsten Griffe eines revolutionierenden Staates kaum aufgeregt“ worden. Fichte glaubt sich daher zu der Prophezeiung berechtigt, daß „der dermalige Zwangsstaat ohne alle Kraftäußerung gegen ihn an seiner eigenen durch die Zeit herbeigeführten Nichtigkeit ruhig absterben werde, und der letzte Erbe der Souveränität, falls ein solcher vorhanden, in die allgemeine Gleichheit werde eintreten müssen, sich der Volksschule übergebend und sehend, was diese aus ihm zu machen vermöge“ [2]).

Der Befreiungskrieg, welchen Deutschland gegen den fremden Unterdrücker führt, wird auch die Befreiung von dem Zwangs-

[1]) Werke 4, 421—3.
[2]) Werke 4, 597 fg.

staate anbahnen. „Gemeinschaftliche Geschichte besteht in gemeinschaftlichen Thaten und Leiden“ und in diesem Sinne hat der Deutsche in den letzten Jahrhunderten keine Geschichte gehabt. Denn „auch im Kriege und durch gemeinschaftliches Durchkämpfen desselben wird ein Volk zum Volke“ und „wer den gegenwärtigen Krieg nicht mitführen hilft, wird durch kein Dekret dem deutschen Volke einverleibt werden können“. Der deutsche Charakter liegt in der Zukunft und besteht für jetzt nur „in der Hoffnung einer neuen und glorreichen Geschichte“. Von Östreich ist wegen seiner mannigfaltigen außerdeutschen Interessen für Deutschland nichts zu erwarten. Nur „Preußen ist ein eigentlich deutscher Staat, und hat als Kaiser durchaus kein Interesse zu unterjochen und ungerecht zu sein. Der Geist seiner bisherigen Geschichte zwingt es aber fortzuschreiten in der Freiheit, in den Schritten zum Reiche; nur so kann es forterxistieren. Sonst geht es zu Grunde“ [1]).

Wie hatte doch die große Zeit den Blick des Mannes geschärft, welcher einst bezweifeln konnte, daß der deutsche Künstler und Landmann freiwillig „Grabstichel und Ackergerät wegwerfen werde, damit der lothringische oder elsässische Künstler und Landmann seine Stadt und sein Dorf in den geographischen Lehrbüchern hinführo in dem Kapitel vom deutschen Reiche finde“ [2]). Gleich dem Freiherrn vom Stein kennt er jetzt nur ein großes deutsches Vaterland [3]). Aber wie der kühne Staatsmann in seinem revolutionären Idealismus das dynastische Gefühl der deutschen Volksstämme, so unterschätzt der republikanisch gesinnte

[1]) Aus dem Entwurfe zu einer politischen Schrift im Frühlinge 1813, geschrieben mit Bezug auf den Aufruf „An mein Volk“. Werke 7, 567. 550. 571. 554.

[2]) In dem „Beitrag“ von 1793. Werke 6, 89.

[3]) Stein an Münster. Petersburg, 1. Dez. 1812. (Bei Pertz, Leben St's. 3, 226): „Ich habe nur ein Vaterland, das heißt Deutschland, und da ich nach alter Verfassung nur ihm und keinem besonderen Theile desselben angehörte, so bin ich auch nur ihm, und nicht einem Theil desselben von Herzen ergeben. Mir sind die Dynastien in diesem Augenblick großer Entwicklung vollkommen gleichgültig.“

Philosoph das tief wurzelnde monarchische Gefühl der Unterthanen des Staates, auf den er seine Hoffnungen für Deutschlands Zukunft setzt [1]). Die Form der Staatslehre Rousseaus hat Fichte nicht überwunden, aber er hat sie mit einem Geiste erfüllt, der sie über kurz oder lang sprengen mußte. Das Gleiche gilt von der Methode seiner Geschichtsphilosophie. Kein deutscher Denker ist in so hohem Grade durch Rousseau beeinflußt worden, aber auch keiner hat sich durch die Gesamtrichtung seines Systemes so weit von ihm entfernt. Für den Genfer ist die Natur alles, und trotzdem verknüpfen ihn mit der Naturphilosophie, wie das folgende Kapitel zeigen wird, nur lose Fäden. Für Fichte ist „die Natur bloß der leidende Stoff ohne allen Antrieb“, der Wille aber „das absolut schöpferische Prinzip“ [2]), und trotzdem deckt sich seine Weltanschauung in den Hauptpunkten mit der Rousseau'schen. Nur singt der Genfer Philosoph einer absterbenden Kulturwelt das Grablied, während Fichte als ein Geistes- und Gesinnungsverwandter Schillers den Ruf „Vorwärts“ erhebt. In seiner Unterschätzung der Erfahrung und in seiner Überschätzung der Aufgabe des Gelehrtenstandes ist Fichte vorbildlich geworden für „die Anmaßlichkeit der Jugend“ [3]) nach den Befreiungskriegen und für das Professorenparlament von 1848, und Goethe durfte wohl Lehrer wie Schüler in der Figur seines Baccalaureus verspotten. Aber wenn sich Fichte selbst in seinen Schwächen als die tüchtige Persönlichkeit darstellt [4]), für welche ihn der Dichter des Faust stets erkannt hat, so tritt er als nationaler Philosoph unmittelbar an die Seite des nationalen Staatsmannes Stein, und an deutsche Männer, wie diese beiden, mochte Epimenides — Goethe denken, als er nach dem Siege der

[1]) Vgl. auch das polit. Fragm.: „Die Republik der Deutschen zu Anfang des zweiundzwanzigsten Jahrhunderts unter ihrem fünften Reichsvogte.“ 7, 530—45.

[2]) Werke 4, 385 u. 387: „Der schöpferische Wille, oben schwebend, mit seinem ewig fort in reinen Begriffen sich aussprechenden Gesetze, — dies ist die Welt.“

[3]) Nach Goethes Ausdruck bei Eckermann 2, 152.

[4]) Goethe in den Annalen zu 1794.

Verbündeten mit der ihm eignen künſtleriſchen Wahrhaftigkeit geſtand:

„Doch ſchäm' ich mich der Ruheſtunden;
Mit euch zu leiden war Gewinn:
Denn für den Schmerz, den ihr empfunden,
Seid ihr auch größer, als ich bin."

Sechſtes Kapitel.

Schelling.

Mit Schelling, dem anfänglichen Freunde und ſpäteren Gegner Fichtes, treten wir in den Kreis der Romantiker, welche ſämtlich ſchon in einer jenſeits der höchſten Rouſſeauſchwärmerei liegenden Zeit herangewachſen ſind und ihre Jugendbegeiſterung nicht mehr einem einzelnen Revolutionär, ſondern der in Frankreich ausgebrochnen Revolution eines ganzen Volkes entgegengebracht haben.

Kant hat einmal getadelt, daß der Deutſche „ſich zu viel mit der Meinung anderer einlaſſe", um Original ſein zu können, „obgleich er dazu alle Talente habe" [1]). Er ſelbſt hatte dieſen Fehler mit Bewußtſein vermieden und daher allein dem Genfer einen erheblichen Einfluß auf ſeine Anſicht des Menſchen und der Menſchengeſchichte verſtattet. Schiller pflegte im Gegenteil immer zu klagen, daß ſeine Beleſenheit keine größere ſei, aber eben deswegen hatte er ſich um ſo tiefer in die Gedankenwelt des Geſchichtsphiloſophen und Äſthetikers Kant hineingelebt. Und wenn für Fichte die Meinungen andrer dem Anſcheine nach überhaupt nicht vorhanden waren, ſo ſahen wir doch, wie ſehr gerade er unter dem Banne Schiller'ſcher und Rouſſeau'ſcher Ideen ſtand. Trotz alledem verleugnet ſich bei keinem von ihnen der univerſelle Charakter der neuen deutſchen Geiſtesbildung. War doch Kant, nicht wie man ſo oft lieſt, der alte Goethe, der erſte, welcher Deutſchland „das Land der Weltbürger" genannt hat,

[1]) Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764). Werke 4, 453.

weil bei dem Deutschen, der „alle Sprachen lerne und aus allen übersetze, jeder Fremde wie zu Hause" sei[1]). Aber die wertvollste Errungenschaft dieser weltbürgerlichen Interessen, den historischen Sinn, hatte bis dahin nur der eine Herder fast durchweg glänzend bewährt. Seine Lebensarbeit wurde nun durch die historischen Bestrebungen der Romantiker wieder aufgenommen und fortgesetzt. Am wenigsten freilich bei dem eigentlich systematischen Philosophen der Schule, bei Schelling.

Gewiß hat das über geniale Anläufe nicht hinauskommende Wesen der romantischen Schule keinen tieferen, gewaltigeren Ausdruck gefunden wie bei dem frühreifen Schwaben (geb. 27. Januar 1775). Alle Probleme, welchen wir bis jetzt begegnet sind, tauchen bei ihm aufs neue in hellster Beleuchtung auf. Aber indem sich die Versuche zu ihrer Lösung überstürzen, ist das Endresultat doch nur der ungeheuerste Zersetzungsprozeß, der sich jemals in der Geschichte der Philosophie vollzogen hat, so daß es heute schon schwer halten würde, den geradezu verschwenderischen Reichtum genialer Gedanken aus dem Schutt seines Systemes zu heben, wenn nicht auf allen Gebieten des Geisteslebens noch heute an den Früchten die von Schelling ausgegangenen Anregungen erkennbar wären.

Siebzehnjährig versucht er sich bereits an einer philosophischen Deutung des Sündenfalls. Und wie hier, so folgt er auch später noch im wesentlichen Kant, als er im „transcendentalen Idealismus" (1800) zum erstenmale das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit untersucht und die Lösung im Vernunftstaate findet. Allein schon dort kündigt sich in besserem Einklange mit seinem Systeme die Auffassung an, welche in der Geschichte die allmähliche Selbstoffenbarung des Absoluten sieht. In den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (1802) wird daher mit Geringschätzung der bürgerlichen, nicht weltbürgerlich zu nennenden Geschichtsauffassung Kants gedacht[2]). Von der Deu-

[1]) Reflexionen 201, Nr. 627. Vgl. Anthropologie. W. 7, 2, 256.

[2]) Werke I, 5, 309. Sie stelle nur „den Fortgang der Menschheit zum ruhigen Verkehr, Gewerbe und Handelsbetrieb unter sich, und dieses sonach überhaupt als die höchsten Früchte des Menschenlebens und seiner Anstrengungen dar." Wie gröblich Sch. dadurch Kants „Idee" entstellt, braucht kaum gesagt zu werden.

tung des Trinitätsbegriffes ausgehend nimmt dann der religionsphilosophische Gedanke eine immer mystischere Färbung an, und das Christentum, welches ihm früher als der Anfang der neueren Geschichte erschien, wird schlechthin zeitlos. Ist aber die ganze Geschichte nichts anderes als die Selbstoffenbarung Gottes, so kommt Schelling schließlich wieder ganz folgerichtig auf die Frage nach der Entstehung und Notwendigkeit des Bösen zurück. Wie nun dieser Entwicklungsgang große Aehnlichkeit mit dem Fichteschen zeigt, so berührt sich Schelling mit seinem Vorgänger auch in der Frage nach den ersten Anfängen der Kultur, für welche er nach langen Schwankungen vermittelst seiner Ideenlehre eine eigentümliche Lösung findet.

Der Berührungspunkte mit Rousseau können danach nicht allzuviele sein, und wo wir sie gewahren, sind sie weniger auf unmittelbaren Einfluß wie auf ideelle Verwandtschaft zurückzuführen. Selbst der Name Rousseaus begegnet abgesehen von der Magisterdissertation kaum in Schellings sämtlichen Werken und Briefen[1]). Dennoch verbietet sich eine gedrängte Darstellung seiner Geschichtsphilosophie von selbst, vor allem wegen ihrer Einwirkung auf Schopenhauer, Krause und Hegel. Dazu kommt, daß handgreifliche Widersprüche und der Umstand, daß jede Schrift des Philosophen schon Andeutungen eines erst in der nächstfolgenden eingenommenen Standpunktes enthält, eine genaue Festlegung der jeweiligen Auffassung Schellings ganz außerordentlich erschweren. Es erscheint daher angezeigt, dem Philosophen Schritt für Schritt und mit der größten Vorsicht zu folgen, wenn wir nicht in die Irre geraten wollen.

Gleich die erste Abhandlung Schellings ist so charakteristisch für seine Methode, daß wir länger bei ihr verweilen müssen,

[1]) An seine Eltern, Jena, 8. Juli 1802. (Aus Sch's. Leben, in Briefen 1, 373) bittet Sch. um Zusendung von R's. Dictionnaire de musique. Ein Urteil über die Confessions in einem Briefe Caroline Sch's. an Frau Liebeskind. Anf. 1805 in „Caroline. Briefe, herausgegeben von G. Waitz" 2, 180.

als es ihre Bedeutung an sich betrachtet rechtfertigen könnte. Schon als Knabe hatte er seine Feder an einer Geschichte seiner engeren Heimat Bebenhausen versucht[1]), aber die theologische Erziehung wies ihn mehr auf das Gebiet der Religionsgeschichte. Hier fesselte seine lebhafte dichterische Phantasie frühzeitig das Verhältnis von Mythologie und Religion, und als im April 1792 Kants Schrift über das radikal Böse erschien, griff der Jüngling aus der Reihe der religionsphilosophischen Probleme kurz entschlossen das vornehmste heraus und widmete seine Magisterdissertation einer Untersuchung der biblischen Erzählung des Sündenfalls[2]).

Nach dieser ist nun das dritte Kapitel der Genesis nichts andres wie eine Philosophie der Geschichte, eine philosophische Darstellung der Entstehung des physischen und moralischen Übels, was auch die Ansicht von Grotius, Herder, Lessing, Flatt, Kant und Eichhorn gewesen sei[3]). In seinen historisch kritischen Erörterungen zeigt sich aber Schelling noch ganz abhängig von Herder, adoptiert unbedenklich dessen verwegene Hypothese vom ägyptischen Ursprunge der mosaischen Philosophie[4]) und führt für die innere Wahrheit des rein symbolisch verstandenen dritten Kapitels der Genesis psychologische und historische Gründe nebeneinander ins Feld.

Täglich beobachten wir an uns und andern den Kampf der Vernunft und der Sinnenwelt, der Freiheit und Notwendigkeit. Keiner hat sich dies so deutlich zum Bewußtsein gebracht wie unter den Alten Plato, wie unter den Neueren der Genfer Philosoph[5]). Warum sollte dieser Zwiespalt jenen ältesten Weisen,

[1]) Bruchstücke davon mitgeteilt in dem Buche „Aus Sch's. Leben" 1 ,6 ff.

[2]) Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum. Sept. 1792. Sch's. sämtl. Werke, 1. Abteil., 1, 1—40.

[3]) Ebenda S. 4. Sch. nennt Grotius, de jure belli et pacis; Herder, Älteste Urk. und Geist der ebräischen Poesie; Lessing, Erziehung ꝛc., Bd. 5 der Schriften 1791 (vgl. W. Hempel 19, 722); Flatt, Vermischte Versuche 1785; Kant, Mutmaßl. Anf.; Eichhorn, Allgem. Biblioth. d. bibl. Litter.

[4]) Ebenda 11 fg.

[5]) Ebenda 22, wo sich Sch. auf Kants „Mutmaßl. Anf." beruft.

welchen die Genesis ihre Niederschrift verdankt, nicht schon ebenso deutlich zum Bewußtsein gekommen sein? Wenn aber auch der Sündenfall nur der an die Stelle des Instinktes tretenden Herrschaft der Vernunft symbolischen Ausdruck verleihen sollte, so bleibt noch immer die Frage, wie ein so gewaltiger Fortschritt des unendlicher Perfektibilität fähigen Menschengeschlechtes von all den bekannten physischen und moralischen Übeln begleitet sein konnte, welche die Genesis unter dem Symbol der Austreibung aus dem Paradiese zusammenfaßt. Zu ihrer Beantwortung greift Schelling wieder zur psychologischen Erklärung.

Wenn uns die allen Völkern gemeinsame älteste fabelhafte Überlieferung nicht trügt, so war der Mensch in dem paradiesischen goldenen Zeitalter lediglich den Eingebungen des Instinktes gefolgt. Diesem Zustande macht die erste Regung der Vernunft mit einem Schlage ein Ende. Allein schwach wie sie ist, droht sie der Sinnlichkeit zu unterliegen, und in diesem mit gesteigerter Heftigkeit geführten Kampfe halten das Übel und die Sünde ihren Einzug in die Welt. Wenn dabei auch die erstarkende Urteilsfähigkeit des Menschen zunächst nur nach Seiten der Klugheit, nicht der Tugend, zum Vorschein kommt, so kennt doch die Weisheit der Vorsehung kein besseres Mittel, um die Menschheit ihrem Ziele, dem unbestrittenen Siege der Vernunft über die Sinnlichkeit, entgegenzuführen. Denn wer ohne diese Übel den Gipfel zu erreichen glaubt, fordert entweder, daß wir nicht Menschen sein sollen, also ein Unmögliches, oder will die Erreichung des Zieles lieber einem Geschenke des Glückes als eigner Kraft verdanken. Nicht die glückliche Unschuld und Unwissenheit der in den engen Grenzen des Instinktes befangenen Menschheit, sondern das Zeitalter, wo das Gute um des Guten willen gethan, das Wahre um der Wahrheit willen geliebt wird, ist demnach das Paradies, dem die Sehnsucht des Philosophen gilt.

Der originale Gehalt dieser Ausführungen ist, wie wir sehen, gering, mit den Beweisen nimmt es der jugendliche Verfasser nicht sehr genau und erspart sich nach Kants Vorgang namentlich den Nachweis, wie in einem Sinnenwesen die Vernunft von selbst zum Durchbruch kommen konnte; genug sie ist auf einmal

da, wie Pallas Athene dem Haupte ihres Vaters gerüstet und gewappnet entspringt. Noch verschmäht der Philosoph die bei Herder zum erstenmal auftauchenden himmlischen Geburtshelfer der menschlichen Vernunft. Und in der Schilderung der glücklichen Beschränktheit des Urzustandes folgt er Rousseaus zweitem Diskurse, den er, nach einem Citate zu schließen, doch wohl aus erster Hand gekannt hat [1]). Das Wichtigste an diesem Jugendversuche Schellings scheint uns aber die Energie zu sein, mit der er seinem Glauben an einen unbedingten Fortschritt der Menschheit Ausdruck giebt.

Wir übergehen die nächsten Jahre, da wir keine Geschichtsphilosophie Schellings konstruieren wollen, wie sie sich etwa als Konsequenz seiner Philosophie in dieser Periode ergeben könnte [2]). Denn erst 1797 hat er sich wieder geschichtsphilosophischen Problemen zugewandt [3]). Hier aber am Beginne seiner naturphilosophischen Periode erhebt Schelling die Frage nach der Möglichkeit einer Philosophie der Erfahrung, und beweist, daß keine Philosophie der Geschichte möglich sei. Nun hat zwar Haym und nach ihm Flint die Bemerkung gemacht, daß dem Satze offenbar ein Gegensatz und diesem die dialektische Lösung folgen sollte, „welche die Grenzen der Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte positiv bestimmt haben würde" [4]). Da jedoch Schelling die genannte Abhandlung fast wörtlich in das „System des transscendentalen Idealismus" herübergenommen hat, so wird die Besprechung der geschichtsphilosophischen Erörterungen von 1797 und 1800 am besten vereinigt.

„Freiheit soll Notwendigkeit, Notwendigkeit Freiheit sein."

[1]) Ebenda 29: „Nesciebant, quando moriendum esset, nec tristem leti necessitatem perspexerant". Vgl. Oeuvr. 1, 241: „La connoissance de la mort et de ses terreurs est une des premières acquisitions que l'homme ait faites en s'éloignant de la condition animale."

[2]) Dies hat H. Lisco in der fleißigen Dissertation über „Die Geschichtsphilosophie Sch's." (Jena 1884) versucht nicht ohne Gewaltsamkeiten. Sch's. Verhältnis zu seinen Vorgängern wird übrigens darin gar nicht berücksichtigt.

[3]) In der „Allgemeinen Übersicht der neuesten philosoph. Literatur" Philos. Journal 1797. Werke I, 1, 461 ff.

[4]) Haym, Die romantische Schule 575 Anm. Flint a. a. O. 422.

So lautet nach Schelling das höchste Problem der Transscendentalphilosophie. Nennen wir Notwendigkeit auch das Bewußtlose, Unwillkürliche, Freiheit die bewußte Willkür, so zeigt sich alsbald, daß schon im ersten Akte des Bewußtseins zu dem allen Intelligenzen gemeinschaftlichen Bewußtlosen oder absolut Objektiven ein Freibestimmendes, schlechthin Subjektives tritt. Das Zusammenwirken dieser Potenzen wird allgemein in der Weise angenommen, „daß der Mensch zwar, was das Handeln selbst betrifft, frei, was aber das endliche Resultat seiner Handlungen betrifft, abhängig sei von einer Notwendigkeit, die über ihm ist, und die selbst im Spiel seiner Freiheit die Hand hat". Ihren vulgären Ausdruck findet diese Annahme einer der Freiheit immanenten verborgenen Notwendigkeit in den Begriffen Schicksal und Vorsehung. Wir kommen jedoch auf diesem Wege nie über einen Naturmechanismus hinaus, „durch welchen zwar der letzte Erfolg aller Handlungen gesichert wird", das gesetzlose Spiel der Freiheit aber völlig unerklärt bleibt. Wir müssen also nach einem Begriffe suchen, in welchem als in ihrer „unsichtbaren Wurzel" die im Bewußtsein geschiedenen Potenzen in höherem Sinne ihre Vereinigung finden, und gelangen so zu dem Begriffe der absoluten Identität als dem „ewig Vermittelnden des sich selbst bestimmenden Subjektiven in uns und des Objektiven oder Anschauenden". Doch kann dieser Begriff „nie Objekt des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, das heißt des Glaubens sein".

Ein unbedingter Schicksalsglaube führt zum Fatalismus, die Überzeugung von der völligen Gesetzlosigkeit menschlichen Thuns und Treibens zum Atheismus. Nur der Glaube an jenes Absolute läßt ein „System der Vorsehung, das heißt Religion in der einzig wahren Bedeutung des Wortes" entstehen. Nirgends aber zeigt sich das in eine höhere Einheit sich auflösende Ringen der beiden Potenzen mit größerer Anschaulichkeit als in der Geschichte. Sie ist „eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten", ein Beweis für Gottes Dasein, „der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann" [1]).

[1]) Transscend. Idealism. W. I, 3, 594. 99. 95. 98. 601. 603 S. 333.

So sehr lebt dabei der Philosoph noch in Fichte'schen Ideen, daß er alles Ernstes untersucht, wie Geschichte überhaupt denkbar sei, „wenn alles was ist für jeden nur durch sein Bewußtsein gesetzt ist", und folglich „auch die ganze Vergangenheit für jeden nur durch sein Bewußtsein gesetzt sein kann". Und wie Schiller sieht er das eigentliche Objekt der Geschichte in der Erklärung des gegenwärtigen Zustandes der Welt[1]). Wichtiger ist jedoch sein Abhängigkeitsverhältnis von Kant, weil es ihn in principielle Widersprüche mit seiner Identitätsphilosophie verwickelt. Denn nach seiner Definition der Geschichte kann das Ziel derselben nichts andres sein wie das Reich Gottes auf Erden, was denn auch in der That in der unmittelbar auf jene Definition folgenden Dreiteilung der Geschichte die dritte Periode bildet. Daneben aber steht unvermittelt die alte Kantische weltbürgerliche Ansicht, wie eine Darlegung beider Gedankengänge zeigen wird.

Von einer unendlichen Perfektibilität der Menschengattung will Schelling jetzt nichts mehr hören. Dagegen zwingt uns der im Begriff der Geschichte unleugbar enthaltene Begriff einer unendlichen Progressivität, einen Maßstab der menschlichen Fortschritte zu suchen. Für moralische Fortschritte giebt es keinen solchen, die in Künsten und Wissenschaften aber sind, wie mit Rousseau'schem Radikalismus gesagt wird, vom „historischen (praktischen) Standpunkt aus betrachtet eher ein Rückschritt oder wenigstens ein anti-historischer Fortschritt". So bleiben also als einzige Richtschnur die Erfolge des Menschengeschlechts in der Annäherung zu einer universellen Rechtsverfassung. Da jedoch alle bestehenden Verfassungen ursprünglich unter einem Naturzwange entstanden sind und deshalb den Keim ihres Unterganges in sich

betont Sch., daß sein Absolutes, Gott, weder als ein substantielles, persönliches Wesen noch als bloße Abstraktion aufgefaßt werden dürfe.

[1]) Ebenda W. I, 3, 590 fg.: „Diese bestimmte Individualität setzt dieses bestimmte Zeitalter von diesem Charakter, diesem Fortschritt in der Cultur u. s. w. voraus, aber ein solches Zeitalter ist nicht möglich ohne die ganze vergangene Geschichte." Daß aber die ganze Vergangenheit notwendig war, um das individuelle „Bewußtsein zusammenzusetzen", kann keine Mißdeutung erfahren, wenn man die unendlich vielen Zwischenglieder berücksichtigt.

tragen, so wird der Vernunftstaat nicht eher in die Erscheinung treten, bis sich alle Staaten unter wechselseitiger Garantie ihrer Verfassung zu einem Völkerbunde zusammenschließen, bis ein Völkerareopag „gegen jedes einzelne rebellische Staatsindividuum die Macht aller übrigen" ins Feld führen kann. Für den handelnden Menschen aber ist diese Ansicht bloß ein regulatives Princip, ein ewiger Glaubensartikel, und der scheinbare Widerspruch einer Rechtsordnung, die zugleich Bedingung und Folge der Freiheit sein soll, findet seine einzige Lösung in dem Glauben an die Freiheit und Notwendigkeit vereinigende absolute Identität[1]).

Glauben und nichts als Glauben ist also stets das letzte Wort, mit welchem der Philosoph den Wissensdurst eines in Kants Schule aufgewachsenen Geschlechtes zu befriedigen wähnt. Ihm allein verdankt er sein oberstes Princip, aus welchem jetzt eine neue Ansicht der geschichtlichen Entwicklung abgeleitet wird, deren Grundgedanke der ist, daß der Kampf zwischen Schicksal und Vorsehung in einem Dritten seine dialektische Lösung finde.

In der ersten Periode waltet schrankenlos die blinde Macht des Schicksals, der das Größte und Herrlichste erliegen muß. In diese Zeit versetzt Schelling den „Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist", und führt auf diese Weise die Ideen der „Götter Griechenlands" unmittelbar in die Geschichtsphilosophie ein. Mit der Ausbreitung der römischen Republik beginnt sodann ein neues Zeitalter. In der Weltherrschaft der Römer über die bis dahin isolierten Völker des mittelländischen Meeres offenbart sich ein Naturgesetz, welches an Stelle der Gesetzlosigkeit eine mechanische Gesetzmäßigkeit herbeiführt und — so schreibt Schelling wenige Jahre vor dem Höhepunkte der napoleonischen Macht — das zuletzt den allgemeinen Völkerbund und den universellen Staat herbeiführen muß. Erst dann jedoch, wenn das, was in der zweiten Periode als Natur, in der ersten aber als Schicksal erschien, sich als Vorsehung offenbart, erst dann wird auch Gott sich nicht mehr bloß offenbaren, sondern

[1]) Ebenda, Werke I, 3, 592 fg. 584 ff.

unmittelbar sein, dann erst ist das Ziel der Geschichte erreicht[1]).

Auch hier verweist uns also Schelling auf den Staat der Zukunft, aber er ist ihm nicht mehr das letzte. Denn nachdem sich der Philosoph wesentlich mit Hilfe dieses Kantischen Begriffes zum Absoluten emporgeschwungen hat, erscheint ihm von der Höhe herab das menschliche Treiben mit einem Schlage in unendlicher Ferne. Die Naturgeschichte ist jetzt nicht mehr „eine Geschichte der Naturobjekte, sondern der hervorbringenden Natur selbst“ [2]). Die Menschengeschichte aber ist im eigentlichsten Verstande zu einer Geschichte Gottes geworden.

Kann es aber von einer solchen streng genommen eine Philosophie geben? Wenn diese es allein mit dem Wissen zu thun hat, und wenn hier gerade auf das Wissen ausdrücklich verzichtet wird, nein. Wo wir apriorische Gesetze entdecken, giebt es überhaupt keine Geschichte; denn diese setzt immer das scheinbar gesetzlose Spiel der Freiheit voraus. Da also naturgemäß jede Erweiterung unseres Wissens durch Entdeckung neuer Gesetze die Grenzen der Geschichte verengt, so möchte der Philosoph, dem es „vor seiner Gottähnlichkeit“ nicht bange wird, die Geschichte nur als eine „Wirkung unserer Beschränktheit“ auffassen [3]).

Auf diesem Standpunkte steht Schelling meiner Meinung nach 1797 so gut wie 1800. Die ganze bisherige Philosophie, welche er mit den Schlagworten Dogmatismus und Kriticismus kennzeichnet, ist an ihrer Aufgabe gescheitert. Die Lösung des Welträtsels dürfen wir nur von einer Philosophie, die zugleich Religion, von einer Religion, welche zugleich die allein wahre Philosophie ist, erwarten. In diesem neuen Systeme fällt von nun an der Geschichte eine bedeutsame Rolle zu, und sie könnte

[1]) Nur das können im Zusammenhange die Worte (604) „dann wird auch Gott seyn“ bedeuten. Der Nachdruck liegt also auf „seyn“. Vgl. ebenda 603: „Gott ist nie, wenn Seyn das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht: aber er offenbart sich fortwährend.“

[2]) Werke I, 3, 588; dieser Satz steht noch nicht im philos. Journal.

[3]) Werke I, 1, 472.

sich in Erwägung, daß sich mit Theologen und Offenbarungsgläubigen nicht gut streiten läßt, den Verlust einer eignen Philosophie schon gefallen lassen, wenn nur Schelling nicht immer wieder Anläufe machte, sein oberstes Princip, das Objekt des Glaubens, zu einem Objekte des Wissens zu machen.

Dies ist bereits der Fall in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“, in welchen das Absolute auch das Urwissen, unser zeitliches Wissen in seiner Totalität aber ein Abbild jenes Urwissens genannt wird. War es aber bis auf Schelling Sache der Theologie über ein Urwissen Auskunft zu erteilen, „dessen Bild das sichtbare Universum und dessen Geburtsstätte das Haupt der ewigen Macht“ sein soll, so ist von nun an die Philosophie die unmittelbare Wissenschaft des Urwissens, und zwar vermöge der „unmittelbaren Vernunft oder intellektuellen Anschauung, die mit ihrem Gegenstand, dem Urwissen selbst schlechthin identisch ist“ [1]). Als Schelling seiner späteren Gattin Caroline Schlegel die Stufenfolge seiner Naturphilosophie in einem Briefe entwickelt hat, da fragt die geistvolle Frau ganz naiv, „wer zerlegt nun unsre Vernunft, werden wir es nicht selbst einmal thun? o werde mir auch noch darüber ein Prophet“ [2]). Die Antwort des Freundes aber besteht darin, daß er jetzt den Mann, welcher recht eigentlich von einer Zerlegung unsrer Vernunft ausgegangen war, für einen falschen Propheten erklärt. Denn „auf die vorausgesetzte Absolutheit der Logik gründet sich ganz die sogenannte Kritik der reinen Vernunft, welche diese nur in der Unterordnung unter den Verstand kennt. In dieser Unterordnung wird die Vernunft als das Vermögen zu schließen erklärt, da sie vielmehr eine absolute Erkenntnisart ist, wie die durch Schluß eine durchaus bedingte. Wäre keine andere Erkenntnis des Absoluten als die durch Vernunftschlüsse, und keine andere Vernunft als die in der Form des Verstandes,

[1]) Werke I, 5, 216—8. 255. Über die schon im transscend. Idealism. bald dem Denken, bald der Anschauung, bald der Phantasie zugewiesene „intellektuelle Anschauung“ vgl. Tomascheks Schiller 462, Anm. 26.

[2]) An Schelling. Braunschweig, Jan. 1801. Caroline, herausg. von Waitz 2, 24.

so müßten wir allerdings auf alle unmittelbare und kategorische Erkenntnis des Unbedingten und Übersinnlichen, wie Kant lehrt, Verzicht thun“ [1]). Wer sich dazu nicht verstehen will, darf jedoch nicht zu den „geschlechtslosen Bienen“ [2]) gehören, sondern muß, wie Platen es von Schelling rühmt, „die heilige Bienenschwinge herab vom Saum des Weltenblumenrandes in das geheimnisvolle Wie der Dinge“ getaucht haben. Den philosophischen Drohnen ruft vielmehr Schelling wie einst Rousseau den Bildungsphilistern zu: „Rühre nicht, Bock! denn es brennt“ [3]). Erstes Erfordernis für die „Poesie der Philosophie“ ist das „produktive Vermögen“, ohne welches kein Dichter gedacht werden kann. Als negative Bedingung der intellektuellen Anschauung fordert aber Schelling „die klare und innige Einsicht der Nichtigkeit aller bloß endlichen Erkenntnis“ [4]).

Wohl niemals ist daher das „odi profanum volgus et arceo“ stolzer und schöner erklungen wie im Sommer 1802 in dem Jenaer Hörsale. Das Reich der Wissenschaft, hieß es da, ist „Aristokratie im edelsten Sinne. Die Besten sollen herrschen“ [5]). Mit vornehmer Geringschätzung sah der Jüngling auf dem Katheder auf die deutschen Aufklärer herab, welche mit ihren französischen Kollegen verglichen „doch nur armselige und langweilige Prediger“

[1]) Werke I, 5, 270.

[2]) Ebenda 217: „Freilich giebt es auch im Reiche der Wissenschaft geschlechtslose Bienen genug, die, weil ihnen zu produciren versagt ist, durch anorganische Absätze nach außen ihre eigne Geistlosigkeit in Abdrücken vervielfältigen.“

[3]) Philosophie u. Religion. Werke I, 6, 15. Vgl. Discours sur les sciences, Oeuvr. 1, 26: „Le satyre, dit une ancienne fable, voulut baiser et embrasser le feu, la première fois qu'il le vit; mais Prometheus lui cria: Satyre, tu pleureras la barbe de ton menton, car il brûle quand on y touche.“. Der Titelkupfer des Discurses stellt danach Prometheus dar, welcher im Begriffe, eine menschliche Statue durch das Feuer zu beleben, dem seitswärts stehenden Satyr zuruft: „Satyre tu ne le connois pas“.

[4]) Werke I, 5, 267. 256.

[5]) Ebenda 261. 237. Über Sch's. Vortrag vgl. Savignys Reisetagebuch von 1799. Preuß. Jahrbb. 9 (1862) 481: „Mit Gleichgültigkeit und Stolz steht er auf dem Katheder und spricht, als ob er etwas nicht sehr Bedeutendes schnell erzählte.“

seien, und hielt ihnen vor, daß ja auch das sittliche Handeln, das sie an die Stelle der Ideenherrschaft setzen möchten, nichts andres als ein Ausdruck von Ideen, und mithin „die Moral eine nicht minder spekulative Wissenschaft als die theoretische Philosophie“ sei [1]). Wenn wir auch nicht wüßten, daß ein Mann wie der Historiker Schlosser seine vor sechs Jahren beendigten Studien infolge dieser Vorlesungen gleichsam von vorne anfing [2]), so müßte schon die einfache Lektüre des überaus schwierigen, vielfach dunklen oder, wie in der Staatslehre, konfusen Buches Hochachtung einflößen vor dem philosophischen Fassungsvermögen einer studentischen Zuhörerschaft, welche dem Vortrage Schellings auch nur in den Hauptzügen zu folgen vermochte.

In den Zeitraum zwischen dem Erscheinen des „transscendentalen Idealismus“ und den „Vorlesungen“ fällt die Vereinigung der Natur- und der Transscendentalphilosophie. Das Absolute ist jetzt der Indifferenzpunkt des Objektiven und Subjektiven, Natur und Geschichte, das Reich der Notwendigkeit und das Reich der Freiheit, sind nur verschiedene Offenbarungsformen desselben. Auch in diesen beiden setzt sich indessen die Differenzierung fort. Durch Freiheit entfernt sich die Natur von dem absoluten Ausgangspunkte, zu welchem die Geschichte nach völliger Ineinsbildung von Freiheit und Notwendigkeit zurückkehrt. In der Welt der Geschichte unterscheiden wir also ebenso wie in der Natur eine ideale und reale Seite. Denn Totalität kommt nur dem Absoluten und auch diesem erst nach vollendeter Selbstoffenbarung zu [3]).

[1]) Ebenda 258 fg. 277.

[2]) Geschichte des 18. Jahrhunderts 7, 50 der 2. Aufl. Sch. selbst hat Schlosser nicht gehört. Das ganze Kapitel ist als das Zeugnis eines gleichzeitigen Nichtphilosophen von hohem Interesse, wie u. a. die Bemerkung über die neue Lehre vom Absoluten, „die wir als Philosophie nicht verstanden, die uns aber als hohe Poesie anzog“. Es ist also nicht richtig, wenn O. Lorenz (Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen u. Aufgaben S. 14) meint, Schlossers Bücher „enthielten nicht das Mindeste, was uns auf die Spuren seiner inneren Entwickelung leiten könnte“. Vgl. auch Platens Sonette an Sch., vor allem die Stelle: „Doch dieses Völkchen, das dich wähnt zu meistern, Nie wird's die Welt der Wissenschaft bewegen, Und einen Dichter wird es nie begeistern.“

[3]) Werke I, 5, 280 ff.

Schelling zögert nicht, diese Gedanken konkreter zu entwickeln. Die reale und die ideale Seite der Geschichte sind das Heiden- und das Christentum, so zwar, daß wir in der Geschichte menschlicher Bildungen, soweit wir sie verfolgen können, „schon zwei getrennte Ströme von Poesie, Philosophie und Religion finden, und der allgemeine Weltgeist sich auch auf diese Weise unter den zwei entgegengesetzten Attributen des Realen und Idealen offenbart". Das zeitlose Christentum kündigt sich daher schon bei Plato und in der indischen Religionslehre an. Ja die indische Lehre von der wiederholten Wiedergeburt des Brahma zeigt im Vergleich zu der zeitlich begrenzten Erscheinung Christi eine tiefere Auffassung des christlichen Gedankens wie das neue Testament[1]).

Wie aber soll es damit stimmen, wenn nun Schelling dennoch in Erinnerung an den „transscendentalen Idealismus" dem Heiden- und Christentum ein ideales Zeitalter vorausgehen läßt und Herders seltsamste Verirrung der redlich verdienten Vergessenheit entreißt! Die Hypothese eines Urvolkes ist nämlich nach Schelling nicht bloß durch die Mythologie der alten Völker, sondern auch durch die Spuren einer hohen Kultur in der Vorwelt ziemlich gesichert[2]). Da sie jedoch die Erklärung eines ersten Anfanges nur weiter zurückschiebt, ohne diesen selbst zu erklären, so kann sich Schelling ganz wie Herder die Erhebung aus der Tierheit zur Vernünftigkeit und den Ursprung der Religion gar nicht ohne den Unterricht höherer Wesen vorstellen. Denn wer sich die Entstehung der Gottesidee als eine Wirkung der Furcht oder als ein Werk schlauer Betrüger denkt, erniedrigt die Religion zu einer rein psychologischen Erscheinung. Staat und

[1]) 9. Vorles. über das Studium der Theologie. Werke I, 5, 298 ff. S. 300 kann sich sogar Sch. des Gedankens nicht erwehren, „welch ein Hinderniß der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für das Christenthum gewesen sind, die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern der früheren und späteren Zeit, vornämlich den Indischen, auch nur von ferne aushalten". Vgl. Philosophie der Kunst. W. I, 5, 424.

[2]) Vorlesungen I, 5, 224. Philos. der Kunst ebenda 413. Philos. u. Religion I, 6, 58.

Wissenschaft, Religion und Kunst waren im Anfang der Dinge eins und „in der vollkommensten Durchdringung, wie es einst in der letzten Vollendung wieder sein wird"[1]).

Man sollte glauben, Schelling schildere auf solche Weise eine prähistorische Periode. Allein weit gefehlt. Von neuem gewinnt Schillers Trennung der antiken, naiven von der modernen, sentimentalischen Welt die Oberhand. Das Absolute offenbart sich demnach zuerst „als Natur, wo der Widerstreit des Unendlichen und Endlichen noch im gemeinschaftlichen Keim des Endlichen verschlossen ruht", und dies war nur einmal, in der Blütezeit der griechischen Religion und Poesie, der Fall, wo „selbst die Sittlichkeit nicht gleichsam dem Individuum eignete, sondern Geist des Ganzen war, aus dem sie aus- und in das sie zurückfloß" und wo „auch die Wissenschaft in dem Licht und Äther des öffentlichen Lebens und einer allgemeinen Organisation lebte"[2]). Der ästhetische Grundgedanke ließe dann nur die Fortentwicklung Schillers zu. Wirklich finden wir diese bei Schelling, nur an andrer Stelle[3]). Dort ist ihm „die neuere Welt in allem, und besonders in der Wissenschaft eine geteilte Welt", die schon von Anbeginn alte und erfahrene Züge zur Schau trage, während die Griechen ewig jung waren[4]).

Auf dieses humanistische Princip wird aber hier ganz willkürlich das christliche gepfropft. Freiheit und Notwendigkeit lagen in der ersten Periode noch nicht im Kampfe. Dieser beginnt erst mit dem Abfall von der Natur, und in der Schicksalsperiode eilt die alte Welt ihrem Untergange entgegen. Mit dem einmaligen Abfalle der Natur würde also Schelling noch keinen Übergang zum Christentume finden. Er läßt deshalb die neue, christliche Welt mit einem abermaligen „Abbrechen des Menschen von der Natur", mit „einem allgemeinen Sündenfalle" beginnen[5]). Damals, „als das Schicksal an allem Schönen und Herrlichen des

[1]) Werke I, 5, 286 fg.
[2]) Werke I, 5, 290 u. 225.
[3]) Ebenda 225.
[4]) Ebenda 226.
[5]) 290.

Altertums seine letzte Tücke übte, verloren die alten Götter ihre Kraft, die Orakel schwiegen, die Feste verstummten und ein bodenloser Abgrund voll wilder Vermischung aller Elemente der gewesenen Welt schien sich vor dem menschlichen Geschlecht zu eröffnen. Über diesem finstern Abgrund erschien als das einzige Zeichen des Friedens und des Gleichgewichts der Kräfte das Kreuz, gleichsam der Regenbogen einer zweiten Sündflut, wie es ein spanischer Dichter nennt, — zu einer Zeit, wo keine Wahl übrig blieb, an dieses Zeichen zu glauben“ [1]).

Wie die Motive dieser Schilderung Goethes „Geheimnissen“ und Calderons „Andacht zum Kreuz“ entnommen sind [2]), so gesellt sich zu diesen als dritter im romantischen Bunde Lessing. Seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“, die „vielleicht das Spekulativste ist, was er geschrieben“ hat, fehlt es nur an der Beziehung auf die Geschichte der Welt, welche wie die Religion in einer ewigen Notwendigkeit gegründet und deshalb konstruierbar ist. Denn die ohne spekulative Deutung völlig sinnlose Idee der Trinität besagt richtig verstanden nichts andres, als daß durch die Menschwerdung Christi das wahre Unendliche in das Endliche kam, um nach seiner Rückkehr ins Unsichtbare den heiligen Geist als Führer vom Endlichen zum Unendlichen zu hinterlassen [3]). Gewiß ist es aber eine künstliche Konstruktion, wenn Schelling zugleich durch das Christentum „die bewußte Versöhnung an die Stelle der bewußtlosen Identität mit der Natur, an die der Entzweiung mit der Natur“ in der Schicksalsperiode treten läßt [4]).

[1]) Philosophie der Kunst. Werke I, 5, 429.

[2]) Besonders die von Herder (Ideen XVI, 6, am Ende) etwas verändert aufgenommene Strophe: „Das Zeichen sieht er prächtig aufgerichtet“. Die „Andacht ꝛc.“ war das einzige damals Sch. bekannte Drama Calderons. Vgl. I, 5, 726 ff.

[3]) Werke I, 5, 294. 292.

[4]) Ebenda 290. Sch. sagt zwar „Entzweiung mit dem Schicksal“, aber dies giebt keinen Sinn, da er hier die Schicksalsperiode umschreiben will, welche sich durch den Abfall von der Natur charakterisiert. Wenn Kuno Fischer 6, 975 mit Recht von Sch's. Philos. bemerkt, „es gebe in der neueren Philosophie kein Objekt, dessen Durchdringung und Darstellung

Im „transscendentalen Idealismus“ und in den „Vorlesungen“ hat Schelling die Geschichte der Freiheit zum Einteilungsprincipe gemacht. Aber dort steht am Eingange der Geschichte drohend und finster das Schicksal, während es hier die Thore der alten Welt schließt, dort wird eine äußerliche Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit nach Kants Vorgange auf mechanischem Wege in der zweiten noch nicht vollendeten Periode der Naturherrschaft erreicht, hier wird der harmonische Bund beider Potenzen in das goldne Zeitalter des Perikles zurückverlegt. Das Verhältnis ist also, von welcher Seite wir es auch betrachten, und obgleich Schelling selbst sich auf den transscendentalen Idealismus beruft, geradezu auf den Kopf gestellt, und es wäre verlorene Mühe, wenn wir den Knäuel einander widersprechender Gedanken zu entwirren versuchten, um ein dauerhaftes Gespinst herzustellen [1]).

Noch immer hat sich die Geschichte an den Verächtern der nüchternen Wirklichkeit gerächt. Dies erfuhr Schiller, als er ein abstraktes Griechentum schuf, dies muß jetzt Schelling erfahren, als er das Wort Christentum bald in abstraktem, bald in historischem Sinne gebraucht. Dem historischen Christentume ist die Natur, wie er einmal sagt, ebenso verschlossen, als sie dem Heidentume offen lag, es begreift sie daher nur „als Gleichnis der unsichtbaren und geistigen Welt“. Erst Schellings Philosophie hat der Natur wieder die in einem Systeme des Weltganzen gebührende Stelle angewiesen, nicht ohne im Schoße des Christentums

schwieriger wäre“, so kommt als erschwerendes Moment hinzu, daß die Ausgabe der sämtl. Werke überaus unkorrekt ist. Ich notiere als Nachtrag zu den Verbesserungen am Ende von W. I, 10 noch Folgendes: 5, 380 Z. 13 v. u. statt „dritte“ doch wohl „zweite Potenz“ (d. i. Handeln) vgl. 382 § 16 Anf. — I, 7, 395 Z. 4 v. o. sinnlos „der auch“. — 7, 413 Z. 12 v. o. „Heidenthum“ statt „Heiligthum“.

[1]) Diese Vertauschung der Perioden ist meines Wissens noch nicht bemerkt, selbst nicht von Sch's. heftigstem Gegner, L. Noack. Schell. und die Philosophie der Romantik, vgl. 1, 346 fg. 503. 514 ff. Wenn Flint 428 meint, im „Transscend. Ideal.“ habe Sch. „from mere want of time and space“ das Christentum aus dem Spiel gelassen, so vergißt er, daß dort die dritte Periode ganz in die Zukunft fällt.

selbst Vorläufer zu finden. „Die höchste Religiosität, die sich in dem christlichen Mysticismus ausdrückt, hielt das Geheimnis der Natur und das der Menschwerdung Gottes für eins und dasselbe“ [1]).

Wie aber eine Philosophie bald als ein mystischer Glaube, bald als das Wissen des Urwissens erscheint, so wird nun auch der Geschichte gelegentlich der Rang einer Wissenschaft aberkannt, weil Schelling sie höheren Dingen vorbehält. Gleichwohl weist er sie in der Folge der juristischen Fakultät zu, insofern ihr vorzüglichstes Werk die Rechtsverfassung ist, und stellt schließlich einer Philosophie der Natur und der Kunst doch wieder eine Philosophie der Geschichte zur Seite [2]).

Zum Glücke liegt der Wert des Buches nicht in diesen unfruchtbaren prinzipiellen Erörterungen, und es wird immer der genialste Versuch bleiben, die Einzelwissenschaften nur als die Strahlen einer Centralsonne, des Wissens als solchen, zu fassen. Und wie schön und tief ist alles, was Schelling über das historische Studium sagt. So wenn er den Laien vor der sogenannten Universalgeschichte warnt und ihn auf die Quellen und die Partikulargeschichte verweist, weil die Geschichte „nach Art des Epos betrachtet werden müsse, das keinen bestimmten Anfang und kein bestimmtes Ende habe“, wenn er Herodot und Thukydides als Muster historischer Kunst hinstellt, weil sie die Identität von Freiheit und Notwendigkeit in der uns allein erkennbaren Gestalt des Schicksals lediglich durch die Objektivität ihrer Darstellung von selbst und ohne eignes Zuthun dem Leser zum Bewußtsein brächten [3]).

Der Künstler, welcher die Geschichte als den „großen Spiegel des Weltgeistes, das ewige Gedicht des göttlichen Verstandes“ [4]) darstellt, ist Schelling auch später geblieben. Aber dieses Gedicht wird unter seinen Händen immer mehr zu einer Theogonie,

[1]) Werke I, 5, 289 ff.

[2]) Werke I, 5, 307. 283 u. Philos. d. Kunst, ebenda 368.

[3]) Werke 1, 5, 311.

[4]) Ebenda 309. Nach seiner Terminologie mußte Sch. doch eigentlich sagen „der göttlichen Vernunft!“

welche selbst über die einst hochgepriesnen Zeiten, „als noch der Venus heitrer Tempel stand“, ein strenges Gericht hält. Ein abstraktes Griechentum kann zwar auch der Verfasser von „Philosophie und Religion“ (1804) nicht ganz entbehren, aber er ersetzt den harmonischen Bund von Vernunft und Sinnlichkeit durch die künstliche Einheit von Philosophie und Religion, welche einst ein gemeinschaftliches Heiligtum besessen hätten. Denn diesen philosophischen Proteus reizt nicht mehr der fröhliche Götterhimmel Homers, sondern das geheimnisvolle Dunkel der eleusinischen Mysterien und der Lehre Plotins. Auch jetzt noch erscheint ihm die neue Welt mit jenen klassischen Zeiten verglichen als eine geteilte Welt, aber nur darum, weil die Mysterien mit der Zeit öffentlich wurden, sich mit dem Volksglauben verunreinigten und so die reine Philosophie zwangen, in unnatürlichem Gegensatze zur Religion esoterisch zu werden. Erst durch den von Kant erbrachten Nachweis der völligen Nichtigkeit alles dogmatischen Wissens wurde eine Bewegung eingeleitet, die zuletzt „alles, was in der Philosophie eigentlich philosophisch ist, ganz dem Glauben überantwortet“ hat [1]).

Dagegen fühlt sich nun Schelling berufen, die verloren gegangene Einheit von Philosophie und Religion herzustellen, indem er sich von neuem in die Anschauung des Absoluten versenkt.

Dieses ist allein das wirklich Seiende. Die Neuplatoniker haben daher ihren Plato richtiger verstanden als alle späteren, wenn sie die Materie geradezu „das, was nicht ist (οὐκ ὄν)“ nannten. Da jedoch auch ein von dem Nichtsein der Endlichkeit überzeugter Philosoph von dem verwünschten Dinge, an dem wir uns täglich den Kopf einstoßen, nicht gänzlich absehen kann, so wird für Schelling „der Ursprung der Sinnenwelt nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar“. Und wenn er früher von der das Spiel der Freiheit als Schicksal oder Vorsehung lenkenden göttlichen Notwendigkeit gesprochen hatte, so scheint ihm jetzt gerade umgekehrt das, was in der Erscheinungswelt als Freiheit auftritt „noch die letzte Spur

[1]) Werke I, 6, 16 ff.

und gleichsam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit“ [1]). Und dennoch gewährt gerade diese unerklärbare Freiheit die Möglichkeit des Abfalles vom Absoluten. Ihn zu erklären und die von Lessing erhobene Forderung einer Verwandlung der offenbarten Wahrheiten in Vernunftwahrheiten zu erfüllen, ist das Ziel, welches sich Schelling in den „philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ von 1809 gesteckt hat. Daß die „Philosophie und Religion“ betitelte Schrift hierzu erst einige ohne die Freiheitslehre kaum verständliche Ansätze enthält [2]), rechtfertigt den Schelling oft gemachten Vorwurf, daß er seine Studien vor den Augen des Publikums anstelle, um so mehr, als ihn die ebenfalls 1804 in Würzburg gehaltenen Vorlesungen über das „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“ im wesentlichen noch auf dem Standpunkte von 1802 zeigen.

Auch dort bildet kein Paradies das Portal der Geschichte. Aber die bei den Alten übliche Verlegung des goldnen Zeitalters in die Vergangenheit ist doch ein bedeutsamer Wink, daß wir dasselbe „nicht durch ein endloses und unruhiges Fortschreiten und Wirken nach außen, vielmehr durch eine Rückkehr zu dem Punkt, von dem jeder ausgegangen ist, zu der inneren Identität mit dem Absoluten zu suchen haben“. Fortschritt gibt es überhaupt „nur im Verstande, nicht in der Vernunft“. Die Idee der Perfektibilität der Menschengattung ist, so wie sie gewöhnlich dargestellt wird, „nichts andres, als eine Anwendung des Stetigkeitsgesetzes auf die Geschichte“, welche noch obendrein dazu verführt, „die unleugbaren Übel, denen die Gattung unterliegt, viel zu weinerlich“ anzusehen. In Wahrheit folgen „in der Geschichte die Erscheinungen der Göttlichkeit nicht nach einer mechanischen Stufenfolge aufeinander, sondern auch hier kehrt immer dasselbige, nur in andern Formen“ oder Potenzen, gleichsam in von verschiedenen Linien durchschnittenen Spirallinien wieder [1]).

[1]) Werke I, 6, 35—9. Vgl. auch 44: „Das erscheinende Universum — hat — [in der Zeit] weder angefangen noch auch nicht angefangen, weil es ein bloßes Nichtseyn ist.“

[2]) Ebenda 31 ff. in der Lehre von den zwei Absoluten.

Diese Potenzenlehre wird aber in „Philosophie und Religion“ durch die schon in der elften akademischen Vorlesung aufgetauchte Ideenlehre ersetzt, beziehungsweise erläutert, so zwar, daß auch die in die Vorlesungen herübergenommenen Herder'schen Elohim jetzt erst näher bezeichnet werden. Das Absolute erscheint danach in besondere Formen seiner Wesenheit nach eingebildet, und diese Ideen oder Monaden erschaffen, zeitlos und produktiv wie Gott, aber dennoch in der Zeit, die Dinge. Auf sie ist daher auch der erste Abfall aus dem göttlichen Centrum in letzter Linie zurückzuführen. Denn sie sind „die geistigen Erzeuger des Menschen der ersten Geburt nach“, sie sind in der zweiten Geburt, mit welcher die Geschichte anhebt, „seine ersten Erzieher und Anführer zum Vernunftleben“ geworden und befördern somit die Wiederherstellung des Menschen „in sein vollkommneres Leben“ [2]).

Es ist deshalb nicht mehr wie recht und billig, daß so wichtige Mittelspersonen, und gehörten sie auch „einem Geistergeschlecht“ an, mit „irdischen Leibern“ ausgestattet werden. In der That sprechen nach Schelling sowohl die „allmähliche Deterioration der Erde“, als auch die Reste urweltlicher Tiere dafür, „daß die frühere Natur der Erde sich mit edleren und höher gebildeten Formen vertrug, als die gegenwärtigen sind“. Und ganz begreiflicherweise verewigte das zweite Menschengeschlecht seine Wohlthäter in dem Bild der Heroen und Götter [3]).

Zu was für Deutungsversuchen hat nicht die Genesis herhalten müssen! Noch jeder Erforscher fand in ihr eine Bestätigung seiner Ansichten, und es ist noch nicht lange her, daß einer der hervorragendsten Vertreter der jungen anthropologischen Wissenschaft, John Lubbock, Adam für den vollendeten Typus eines

[1]) Werke I, 6, 563—5.

[2]) 11. Vorles. üb. d. Naturwissenschaft im allgemeinen I, 5, 317 und I, 6, 57 ff. Doch sind an erstgenannter Stelle „so viel Universa [oder Ideen] als besondere Dinge, und doch, wegen der Gleichheit des Wesens, in allen nur Ein Universum.“

[3]) Werke I, 6, 59.

Wilden erklärt hat [1]). Von allen Deutungen aber ist die religiös anthropologische Schellings, welche Rousseaus Urmensch gleichsam mit dem Ichthyosaurus übertrumpft, mit ihrer Verquickung von Wunder und Empirie die allerverwunderlichste. Aber der Philosoph spart uns noch eine Überraschung auf. Kaum haben wir gelernt, daß „die vor der jetzigen Schöpfung untergegangenen Reihen von Geschlechtern" auf das Dasein eines vollkommneren Urvolkes, der Götter und Heroen der Mythologie, hinweisen, so müssen wir in diesem auf einmal eine Ausgeburt des noch nicht von der Liebe geschwängerten Chaos sehen [2]).

Die anfängliche Verwirrung weicht indessen bei näherer Umschau. Es ist die von Geistern besuchte Werkstatt des Görlitzer Schusters, Jakob Böhme, in die wir an der Hand des Verfassers der Freiheitslehre eingetreten sind.

Sollen wir außer Gott einen Demiurgos annehmen, dem das System der Endlichkeit wenigstens teilweise von seiten des Bösen in Natur und Geschichte seine Entstehung verdankt? Sollen wir „Gott entweder zum Urheber und Teilnehmer des Bösen machen, oder ihm das bloße Zusehen und Zulassen dabei lassen, welches beides das Unwürdigste ist, was von Gott gedacht werden kann"; oder sollen wir endlich wie Spinoza und Schelling in den Würzburger Vorlesungen die Existenz eines bösen Principes in höherem Sinne leugnen? [3]) Immer wieder kehrt der Philosoph zu diesen Fragen zurück, welche auch die Identitätsphilosophie vielmehr umgangen als gelöst hatte, und erkennt jetzt in dem zuerst in der Geschichte beobachteten Gegensatze von Freiheit und Notwendigkeit den „innersten Mittelpunkt der Philosophie" [4]). Diesem philosophischen Allerheiligsten, welchem alle neuere Philosophen seit Descartes fernbleiben mußten, weil die Natur für sie nicht vorhanden war, nähert sich Schelling auf zwei Wegen. Einmal schildert er aufs neue in mystischer Weise und in Anlehnung an Böhme die Selbstoffenbarung des Absoluten, sodann aber nimmt er Kants Lehre vom intelligibeln Charakter des Menschen wieder auf, steckt die Grenzen der menschlichen Verantwortlichkeit und rechtfertigt Gott wegen des jetzt nicht mehr abgeleugneten bösen Princips. Indem er also das, worin er von Anfang an das bewegende Moment der Geschichte sah, zum eigentlichen Agens seiner Philosophie erhebt, wird diese selbst in nicht mißzuverstehender Bedeutung des Wortes eine geschichtliche.

[1]) Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden. Deutsche Ausg. mit Vorwort von R. Virchow. Jena 75. 1, 448.

[2]) Philos. Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. 1809. Werke I, 7, 378 ff.

[3]) Werke I, 6, 544 ff., vgl. 7, 354.

[4]) Werke I, 7, 333.

Das ewige, auf sich selbst beruhende, das wahre Ansich der Dinge ist der Wille [1]), und „es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein andres Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden". Wie nun aber die von Spinoza darin abweichende Naturphilosophie „zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist", unterschieden hat [2]), so ist auch der Wille ein doppelter, so zwar, daß er sich zunächst nur als ein dunkles, unendliches Vermögen darstellt, das Chaos gleichsam, welchem die darin schlummernde Welt noch nicht entstiegen ist. Diesen Urwillen oder Grund in Gott könnten wir auch das Erste nennen, wenn mit der Ordnungszahl nicht der Begriff der für das Ansich der Dinge völlig gleichgültigen Zeit verbunden wäre. Denn Gott ist sowohl die Folge wie das Prius des Werdens. Werden und Sein sind in Gott eins, aber der Grund oder Urwillen gewährt allein eine genügende Erklärung alles Werdens.

[1]) Werke I, 7, 347 u. 350. Vgl. Kuno Fischer, Gesch. der neueren Philos. VI, 2, 897 den Hinweis auf eine noch frühere Anticipation Schopenhauers in den „Abhandl. zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre" von 1796|7. Werke I, 1, 401.

[2]) Werke I, 7, 357. Sch. beruft sich auf s. Zeitschrift für spekulative Physik von 1801 (jetzt Werke I, 4, 146 u. 203), wo dieser Unterschied jedoch in spezieller Anwendung auf Schwerkraft und Licht gemacht wird. Vgl. Noack a. a. O. 2, 189 fg.

Gott will sich selbst gebären. Der Urwillen ist gleichsam der Mutterschoß, welcher den Geist der Liebe empfängt. Diesem mystisch dunklen Zeugungsakte verdankt die Schöpfung ihre Entstehung, welche in allen ihren Teilen die Abstammung von ihren Eltern nicht verleugnen wird. Wir bemerken daher den dunklen Urwillen und den göttlichen Verstand oder Universalwillen in jedem Naturwesen, am deutlichsten im Höhepunkt der Schöpfung, im Menschen. Bei ihm äußert sich der blinde Wille des Grundes als Selbstsucht, aber der ihm in höherem Maße zu teil gewordene göttliche Verstand ermöglicht ihm zugleich die völlige Ineinsbildung von Partikularwillen und Urwillen. Begehrt jedoch der Eigenwille des Menschen als solcher das zu sein, „was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist", so entsteht das Böse. Seine äußerste Wurzel ist demnach der Wille des Grundes, welcher dem Geist der Liebe zu seiner Verwirklichung ein Widerstrebendes erschaffen mußte. Das Böse erscheint somit als ein integranter Teil der Selbstoffenbarung Gottes [1]).

Ohne Dunkel kein Licht, ohne Böses kein Geist der Liebe. „Die Geburt des Geistes aber ist das Reich der Geschichte, wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur ist." Das Böse erweist sich mithin nur „als die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes". Beide, Natur und Geschichte, beginnen mit der Alleinherrschaft des dunklen Urwillens. Dem jetzigen Menschengeschlechte ist davon nur die dunkle Erinnerung eines goldenen Zeitalters geblieben als „einer Zeit seliger Unentschiedenheit, wo weder Gutes noch Böses war". Dann „folgte die Zeit der waltenden Götter und Heroen, oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für sich vermöchte. Damals kam den Menschen Verstand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollener Orakel [2]) leitete und bildete ihr Leben; alle göttlichen Kräfte des Grundes herrschten auf der Erde und saßen als mächtige Fürsten auf sichern Thronen. Es erschien die Zeit der höchsten Verherrlichung der Natur in der sichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanz der Kunst und sinnreicher

[1]) Werke I, 7, 359—76.

[2]) Was doch den Grund sehr konkret fassen heißt!

Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Princip endlich als welteroberndes Princip hervortrat, sich alles zu unterwerfen und ein festes und dauerndes Weltreich zu gründen. Weil aber das Wesen des Grundes für sich nie die wahre und vollkommene Einheit erzeugen kann, so kommt die Zeit, wo alle diese Herrlichkeit sich auflöst und wie durch schreckliche Krankheit der schöne Leib der bisherigen Welt zerfällt". Ja diese würde in das ursprüngliche Chaos zurücksinken, wenn nicht der Geist der Liebe eingriffe, welchen die in den Trümmern der alten Welt hausenden bösen Geister vergeblich davon abzuhalten suchen. Das einzige, was sie erreichen, ist, daß der Geist nun ebenfalls persönliche Gestalt annimmt, um als Mittler „den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen". Einer zweiten Sündflut, der Völkerwanderung, entsteigt eine zweite Schöpfung, in welcher „das lebendige Wort als ein festes und beständiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintritt, und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und Bösen anfängt" [1]).

Wie in der achten akademischen Vorlesung, auf welche auch verwiesen wird, sind also Heiden- und Christentum die Phasen der Weltentwicklung. Allein hier waltet in der ersten für uns vergangenen Periode unumschränkt der Grund, und erst beim Zerfalle seiner Herrschaft zeigt sich der Geist der Liebe wirksam. Dort war der Gegensatz beider Weltperioden ein fließender. Der Geist der Liebe offenbarte sich — um in der Terminologie der Freiheitslehre zu reden — auf dem eigensten Gebiete des Grundes, im goldenen Weltalter des heidnischen Griechentums, und erwählte sich den göttlichen Plato zu seinem auserlesenen Rüstzeug. Diesen neuen Widerspruch in Schellings Geschichtsphilosophie soll dann die nachhinkende Erklärung beseitigen, daß „in der Schöpfung der höchste Zusammenklang und nichts so getrennt und nacheinander ist", wie es die Philosophie darstellen muß, „sondern im Früheren auch schon das Spätere mitwirkt und alles in Einem magischen Schlage zugleich geschieht" [2]), eine Behauptung, mit

[1]) Werke I, 7, 377—80.

[2]) Ebenda 387.

welcher sich der Philosoph die Verbindung seiner Theogonie mit der Kantischen Freiheitslehre ermöglicht.

Wir erinnern uns, daß Kant den intelligibeln Charakter des Menschen seine eigne That genannt und damit die dem empirischen Charakter nicht aufzubürdende Verantwortlichkeit des Menschen für sein Thun und Lassen erklärt hatte. Über diese That, durch welche das menschliche „Leben in der Zeit bestimmt ist", weiß nun Schelling, dem es nur in transscendentalen Regionen recht wohl wird, natürlich weit besser Bescheid wie der Verfasser der Vernunftkritik. Sie geht nämlich „dem Leben nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist. So unfaßlich diese Idee der gemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch in jedem Menschen ein mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sei er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden". Danach stellt sich das Böse in der Geschichte als Erbsünde dar, wie Kant richtig beobachtet hat. Alle Menschen werden „mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren", aus dem „durch göttliche Transmutation das Gute als das Licht herausgebildet" wird. Nur in seinem Ursprunge ist also das Böse „eigne That, und darum allein ursprüngliche Sünde, was von jener, freilich ebenfalls unleugbaren, nach eingetretener Zerrüttung als Contagium fortgepflanzten Unordnung der Kräfte nicht gesagt werden kann"[1]). In diesem Sinne hatte daher Schelling schon in den Würzburger Vorlesungen das Bewußtsein, „daß nicht er, sondern eine göttliche Notwendigkeit in ihm handle, die zugleich absolute Freiheit sei", den „Polstern auf der Fahrt durch die stürmischen Wogen des Lebens" genannt und die durch die großen Gestalten unsrer neuesten Geschichte bestätigte Beobachtung gemacht, daß „wohl alle großen Männer der That oder des Gedankens Fatalisten gewesen" seien[2]).

[1]) Ebenda 385 fg. 388.

[2]) Werke I, 6, 554; vgl. 7, 389: „Es ist im strengsten Verstande wahr, daß, wie der Mensch überhaupt beschaffen ist, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder der böse Geist in ihm handelt; und dennoch thut dies der Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das in-sich-handeln-Lassen des guten oder bösen Princips ist die Folge der intelligiblen That, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist."

Um so mehr drängt sich hier das Bedürfnis auf, Gott wegen des zu seiner Selbstoffenbarung unerläßlichen Bösen zu rechtfertigen. Schelling glaubt aber dieser Forderung zu genügen, indem er darauf hinweist, daß „der Wille des Grundes nur die Erweckung des Lebens, nicht das Böse unmittelbar und an sich ist". Da jedoch der Grund „den kreatürlichen Willen (das mögliche Princip des Bösen) als Bedingung erregt, unter welcher allein der Wille der Liebe verwirklicht werden" kann, mithin die Wirklichkeit und nicht bloß die Möglichkeit des Bösen die Grundbedingung für die Verwirklichung des Willens der Liebe ist, so hat Schelling mit jenem Hinweis gar nichts erklärt, und kommt über den uralten Dualismus nicht hinaus. Dennoch möchte er den absoluten Dualismus von Gut und Böse um keinen Preis in die Geschichte hineintragen. Die Rousseau'sche Ansicht, daß alle spätere Entwicklung nur Verderbnis und Verfälschung eines lauteren Anfanges gewesen sei, erscheint ihm daher zwar „in der Kritik als ein mächtiges Alexanderschwert, um überall den gordischen Knoten ohne Mühe entzwei zu hauen", aber er tadelt mit Recht den „durchaus illiberalen und beschränkenden Gesichtspunkt", den sie in die Geschichte einführe[1]).

Indessen Schelling glaubt nun einmal, die Unabhängigkeit des Menschen von Gott bewiesen zu haben, und findet von da den Übergang zu einer eigentümlichen Staatslehre[2]), zu der ihm die 1810 in Stuttgart vor Diplomaten und Juristen wie dem Präsidenten von Wangenheim und Oberjustizrat Georgii[3]) gehaltenen Privatvorlesungen den äußern Anlaß gaben.

[1]) Werke I, 7, 394. 400. 403. 413.

[2]) Bluntschli, Gesch. der neueren Staatswissenschaft, kennt auch in der 3. Aufl. S. 597 ff. die erst 1856 in den Werken veröffentlichten Vorlesungen nicht, weil seine Darstellung auf Stahls „Gesch. der Rechtsphilosophie" (3. A. 1856) und J. H. Fichtes „System der Ethik" (1850) beruht.

[3]) Aus Sch's. Leben 2, 90 u. 195.

Da der Mensch einer höheren Einheit nicht entbehren kann, der göttlichen Einheit aber durch seinen eigenwilligen Abfall verlustig gegangen ist, so unterwirft er sich der Natureinheit des Staates, der also nur „eine Folge des auf der Menschheit ruhenden Fluches“ ist. Seit dem durch die französische Revolution und durch Kant gegebnen Anstoß ist man nun nicht müde geworden, in Gedanken einen Staat zu konstruieren, „der eigentlich nur die Bedingung der höchstmöglichen Freiheit der Einzelnen sei“. Allein ein solcher Staat ist ein Unding. Denn „entweder wird der Staatsmacht die gehörige Kraft entzogen, oder sie wird ihr gegeben, und dann ist der Despotismus da“ [1]). Gerade die konsequentesten Köpfe sind deshalb zuletzt in ihren Konstruktionen wie Fichte im geschlossenen Handelsstaat „auf die Theorie des ärgsten Despotismus geraten“. In Wirklichkeit sind alle Staaten ohne Ausnahme nur „Versuche, organische Ganze zu werden“, mit dem Schicksal aller organischen Wesen zu reifen, zu altern und zu sterben. Nicht mehr und nicht weniger als Freiheit und Unschuld sind „die einzige Bedingung des absoluten Staats“. „Die wahre πολιτεία ist daher nur im Himmel.“

Wie weit wir von ihr entfernt sind, lehrt die Erfahrung. Und denken wir an die Laster, welche „der Staat erst entwickelt — Armut — das Böse in großen Massen — so ist das Bild der ganz zum Physischen, ja sogar zum Kampf um ihre Existenz herabgesunkenen Menschheit vollendet“. Nur wenn sich der Staat „die höchste und allseitigste Entwicklung der religiösen Erkenntnis“ angelegen sein ließe, wäre seine „Verklärung zur Intelligenz“ möglich, in der Weise, daß „nicht die Kirche den Staat oder der Staat die Kirche beherrsche, sondern daß der Staat selbst in sich das religiöse Princip entwickle, und der große Bund aller Völker auf der Grundlage allgemein gewordener religiöser Überzeugungen beruhe“ [2]). Aber dieses Ziel kann, wie Schelling schon früher

[1]) Werke I, 7, 458 u. 461 fg. Sch's. Bemerkung: „England ist Insel, Griechenland auch zum Theil Inselstaat“ kann nur den Sinn haben, daß Schwächung der Staatsmacht für diese nicht dasselbe bedeute, wie für Kontinentalstaaten.

[2]) Werke I, 7, 464.

einmal gesagt hatte, das Einzelindividuum der Gattung vorauseilend vorwegnehmen und „auf der Trauerbühne dieser Welt“ seine Herkunft „von einer ganz andern Welt“ enthüllen [1]).

Das Befremdlichste an dieser Staatslehre dürfte wohl der Umstand sein, daß Schelling Staat und Gesellschaft verwechselnd jenen und nicht wie Rousseau diese für das sociale Elend verantwortlich macht. Dagegen ist es der theosophischen Wendung seiner Philosophie gemäß, daß er für seinen Musterstaat nicht wie der Verfasser des „Contrat“ eine das Wesentliche des Glaubens enthaltende Staatsreligion, sondern vielmehr die Aufnahme des religiösen Momentes in die Idee des Staates verlangte. Da er aber von keiner Konstruktion, sondern nur von organischer Entwicklung etwas hören wollte, so galt es, bei der Überleitung der Theorie in die Praxis einen positiven Anknüpfungspunkt ausfindig zu machen. Dessen vermaß sich Friedrich Schlegel, als er eine Verjüngung der mittelalterlichen Theokratie vorschlug, während u. a. Schopenhauer und Herbart gegen die Mystik der romantischen Philosophie zu Felde zogen. Schelling selbst aber sah bald ein, in welche Sackgasse er sich verrannt hatte, und ließ seine bisherigen Bestrebungen nur noch als negative Vorbereitungen einer positiven Philosophie gelten. Hervorgetreten ist er mit dieser jedoch erst nach der „Episode“ Hegels, als die „negative Philosophie“ von Schlegel und Krause bereits weiter entwickelt, von Schopenhauer und Herbart zu Boden geworfen und von Hegel benutzt worden war. Wir müssen uns daher ein zusammenfassendes Urteil über Schellings geschichtsphilosophische Thätigkeit auf den Schluß des zehnten Kapitels versparen.

[1]) Würzb. Vorlesung. I, 6, 563 u. I, 7, 480.

Siebentes Kapitel.

Friedrich Schlegel.

Man könnte die Geschichte der neueren deutschen Philosophie einem stattlichen Gebäude vergleichen, welches zu ebener Erde von Kant, im ersten Geschosse von Fichte, im zweiten von Schelling und Krause bewohnt, von Hegel, Schopenhauer und Herbart aber als Eigentum beansprucht wird, so jedoch, daß die beiden letztgenannten eines Baufehlers wegen einen völligen Umbau der oberen Stockwerke zur Bedingung machen. Auf der in den Grundstein dieses Hauses eingesenkten Stiftungsurkunde würde aber neben anderen Namen auch der des Genfer Bürgers zu lesen sein.

Anders gestaltet sich Grundriß und Aufriß, wenn Rousseaus Weltanschauung, wie es in unsrer Untersuchung der Fall ist, die ganze Basis einnimmt, und das darauf errichtete Haus dient Bewohnern zum Obdach, für welche der Geschichtschreiber der neueren Philosophie sonst kaum ein Kämmerlein offen läßt. Zu diesen philosophischen Hospitanten gehören Herder und Friedrich Schlegel. Beide treibt ihr Ehrgeiz in metaphysische Untersuchungen hinein, aber ebenso treibt beide die Ungeduld immer wieder aus dem stillen Gemache des Metaphysikers ins Freie. Kant, Fichte, Schelling und die andern genannten Philosophen haben sich innerhalb ihrer Systeme mit Rousseau auseinandergesetzt und Schiller ist ihm als Künstler entgegengetreten. Herder und Schlegel dagegen versuchen es in der Weise, daß sie, so paradox es auch klingen mag, nach einer Geschichtsphilosophie ohne Philosophie streben. Aber beide verlieren darum nie ganz die Fühlung mit der Philosophie ihrer Zeit. Und wie für Herder der Königsberger Weise ein Lehrer der Humanität wurde, so vereinigt Schlegel als das Oberhaupt der älteren romantischen Schule die Tendenzen Schillers, Fichtes und Schellings in seinem Denken und verleugnet sie auch dann nicht ganz, als er die Fragmente seiner Weltanschauung auf dem sicheren Boden des Katholicismus zu einem Ganzen zu vereinigen sucht.

Dem Impulse Rousseaus folgend waren die Stürmer und Dränger für die Rechte der Individualität in die Schranken getreten und Herder hatte sich durch Hinüberleiten dieser Strömung auf das Gebiet der Ästhetik und der Geschichte ein unvergängliches Verdienst erworben. Wenn aber Herder schließlich die gleichmäßige Wechselwirkung des Individuellen und Allgemeinen in das eine Wort Humanität zusammenfaßte, so ist Friedrich Schlegel, nachdem er eine Zeitlang die Bestrebungen Herders und Fichtes nach der Seite eines schrankenlosen Individualismus übertrieben hat, am Ende zur Erkenntnis gekommen, daß das Problem der Verknüpfung der Vielheit mit der Einheit durch die katholische Kirche schon längst gelöst sei. Damit aber ist, wie der liebenswürdigste aller Romantiker, Eichendorff, gesagt hat[1]), „die Romantik eine religiöse Macht geworden"; und es muß daher um so mehr bedauert werden, daß die Teilnahme deutscher Forscher für Schlegel bei dieser Schwenkung regelmäßig versiegt, gleich als ob sein Glaubenswechsel die letzte originelle Äußerung seines Geistes gewesen sei: um so mehr, sage ich, als die weitere Behauptung Eichendorffs, Schlegels spätere Romantik sei „gleichsam das Gefühl und poetische Gewissen des Katholicismus geworden", doch wohl ernste Prüfung verdient. In den entgegengesetzten Fehler verfallen aber alle bisherigen Darstellungen der Geschichtsphilosophie des Romantikers, von protestantischer wie von katholischer Seite, wenn sie nur die Vorlesungen von 1828 und nicht auch die Periode der Athenäumsfragmente und der Pariser Vorlesungen berücksichtigen.

Auf den ersten Blick scheint kein größerer Gegensatz denkbar

[1]) Zur Geschichte der neueren romantischen Poesie in Deutschland. Hist.-polit. Blätter von Philips u. Görres. Bd. 17 (1846) S. 381. E. ist der Verfasser laut Register Bd. 56, 256.

als der zwischen dem Schlegel von 1798 und 1828. Dort pointiert, knapp und entschieden wird er, auch wo er irrt, selten platt; hier redselig, flach und von einer Bedingtheit des Ausdrucks, so daß er stets bereit ist, jeder bestimmten Behauptung ein beschränkendes „das heißt" folgen zu lassen. Auch in den Fragmenten sind es nicht die dröhnenden Schritte der Schiller'schen Xenien, sondern die gewandten Fechterstöße des Litteraten, welche den Leser fesseln. Der Wiener Professor von 1828 schreitet nach seines Bruders köstlicher Bemerkung in seinen „konziliatorischen Filzschuhen" leise einher[1]). Dennoch ist von der litterarischen Seite der Unterschied kein so gar großer. Und wenn August Wilhelm darauf aufmerksam gemacht hat, daß sein Bruder schon in seiner frühesten Periode, sobald er zusammenhängend und ausführlich schrieb, ganz anders verfuhr wie in seinen Fragmenten, so wird man andrerseits auch in der Geschichtsphilosophie von 1828, wenn man die Hauptsätze heraushebt und in rascher Folge mustert, unschwer den Fragmentisten wiedererkennen. Wissen wir aber erst, was in den Wiener Vorlesungen romantische Reminiscenz und was darin das eigentlich Neue ist, so wird die Gegenüberstellung der Rousseau'schen und Schlegel'schen Weltanschauung bedeutend erleichtert.

Schlegels Jugendbildung erinnert in manchen Zügen an diejenige Rousseaus und Schopenhauers. Alle drei sind in gewissem Sinne Autodidakten. Wie Schopenhauer wird auch Schlegel anfangs für den Kaufmannsstand bestimmt und wendet sich den klassischen Studien erst zu, als er die Knabenschuhe bereits ausgetreten hat[2]). Und an beiden bewährt sich wieder einmal, ähnlich wie auch bei Schiller, die Kraft der Alten, von der sich alle, welche von früher Kindheit an spielend in sie eingeführt werden, doch keinen rechten Begriff machen. Aber das Denken beider nimmt frühzeitig einen rhapsodischen Charakter an. Nur findet Schopenhauer alsbald im Willen als dem Dinge an

[1]) An Windischmann. 29. Dez. 1834. Werke herausg. von Böcking 8, 291. Vgl. ebenda 280.

[2]) W. Dilthey, Leben Schleiermachers. Bd. 1, Kap. 4 die Freundschaft mit F. Sch. S. 207 ff.

sich gleichsam den Nagel, an welchem er alle Aphorismen seiner grüblerischen Einsamkeit aufhängt. Schlegel hingegen verzehrt sich in unbefriedigtem Ringen nach dem erlösenden Wort[1]), bis er dasselbe mit der Verzweiflung eines nach Ruhe seufzenden blasierten Weltumseglers im Katholicismus findet.

Rousseau und Schopenhauer haben sich öfter gegen das viele Lesen ausgesprochen[2]). Jener meinte, es töte alles Wissen; dieser, es nehme „dem Geiste alle Elasticität". Und doch zeugt jede Seite ihrer Werke von einer ebenso ausgebreiteten wie gründlichen Belesenheit. Aber dem Selbstdenken beider Männer geschah darum kein Abbruch, weil sie sich strenge Geistesdiät zum Gesetze gemacht hatten. Wenn dagegen Schlegel das Fragment seine eigentliche Naturform genannt hat, da nun einmal „jeder Mensch von Kraft und Geist seine eigentümliche" habe[3]), so wird dasselbe dazu nicht allein durch seine Anlage, seinen „in- und auswendig krausen Kopf"[4]), sondern vielleicht mehr noch durch den Mangel an dem Fleiße, der Treue und Ordnung eines Linné,

[1]) Sch. hat davon selbst später (1817) folgende Schilderung gemacht (Vorles., herausg. von Windischmann 2, 524 fg.): „In meinem Leben und philosophischen Lehrjahren ist ein beständiges Suchen nach der ewigen Einheit (in der Wissenschaft und in der Liebe) und ein Anschließen an ein äußeres, historisch Reales oder ideal Gegebenes (zuerst Idee der Schule und einer neuen Religion der Ideen) — dann Anschließen an den Orient, an das Deutsche, an die Freiheit der Poesie, endlich an die Kirche, da sonst überall das Suchen nach Freiheit und Einheit vergeblich war."

[2]) Bes. Émile, Livre 5, des voyages, Oeuvr. 4, 411: L'abus des livres tue la science. Croyant savoir ce qu'on a lu, on se croit dispensé de l'apprendre. Trop de lecture ne sert qu'à faire présomptueux ignorants. De tous les siècles de littérature il n'y en a point eu où l'on lût tant que dans celui-ci, et point où l'on fût moins savant, de tous les pays de l'Europe il n'y en a point où l'on imprime tant d'histoires, de relations, de voyages, qu'en France, et point où l'on connaisse moins le génie et les moeurs des autres nations. Tant de livres nous font négliger le livre du monde; ou, si nous y lisons encore chacun s'en tient à son feuillet." Bez. Schopenhauers s. Parerga. Kap. 22 und 24.

[3]) An Karoline, Berlin (Nov.) 1797, in deren Briefwechsel, herausg. von Waitz 1, 206.

[4]) Ebenda 178. Karoline an Luise Gotter. Jena, 4. Sept. 96.

welche nach Schlegels treffender Bemerkung [1]) zum Historiker in jedem Fache gehören. Mit diesem Sprunghaften seines Charakters hängt es aber zusammen, daß er, als ein echtes Berliner Kind, Witz und Vorwitz, Urteilen und Aburteilen nur zu häufig verwechselt.

Das Ziel, das sich sein Ehrgeiz zunächst steckt, ist ein litterarhistorisches. Er möchte, wie einstens [2]) Herder, der Winckelmann der Poesie werden, und der Verfasser der kritischen Wälder wird der erste, der seinen Undank erfahren soll. Den Gedanken Herders, daß jedes Volk ein Maximum seiner Kultur habe, nimmt Schlegel mit Lebhaftigkeit auf, aber er individualisiert denselben sofort, insofern er einen Nationalheros als den „Brennpunkt der thätigsten Wirksamkeit seines Volkes" herausgreift, und er meint, eine derartige Charakteristik würde, wenn man sie auf mehrere Nationen anwendete, „den Geist durch die Betrachtung der verschiedensten Vollkommenheiten immer höher führen". Herders Einfluß erkennen wir sodann in dem Satze: „Es giebt eine Größe und eine Schönheit für jedes Klima, auch für den Nordpol und für jedes noch so entartete Geschlecht der Menschen. Unser Geist ist wunderbar biegsam und bildsam, so wie unser Leib." Aber schon 1792 bemerkt Schlegel aus Anlaß der „zerstreuten Blätter", Herder sage mit der erhabenen Gebärde eines Brahmanen nicht selten über große Dinge etwas Geringfügiges, und wieder ein Jahr später giebt er zwar zu, daß Herder Kenntnis und Sinn vereinige, aber er meint zugleich, dieser habe „dafür doch nicht viel gegeben" [3]). Nun ist es aber ein anderes, wenn ein noch im Gärungsprozesse stehender Jüngling, oder wenn ein Mann wie Fichte auf der Höhe einer durch die strenge Zucht des Denkens erworbenen Weltansicht, dem Führer seiner Jugend ungerecht wird. Wohl nur der Einfluß Kants und Fichtes, dessen Rousseau'sche „enthusiastische Rhetorik" [4]) ihn hinreißt, hat daher

[1]) Fr. Sch's. Briefe an seinen Bruder A. W., herausg. v. O. Walzel. Berlin 1890. S. 15, vom 26. Aug. 1791.

[2]) Dilthey a. a. O. 209.

[3]) An A. W. Sch. 26. Aug. u. 8. Nov. 91, 4. Juli 92, 13. Nov. 93. Briefe S. 14. 26. 50. 141.

[4]) Athenäum, jetzt bei Minor, Fr. Sch. 1794—1802, seine prosaischen Jugendschriften. Wien 1882. 2, 224, Nr. 137. In dem Wiederabdruck in den „Charakteristiken und Kritiken" von 1801 strich Sch. die Beziehung des Fragments auf R. und Fichte. Vgl. auch den Brief an A. W. Dresd. 23. Dez. 1795 a. a. O. 244: Fichte „der wenn es seyn muß, Kant und Spinoza zurückläßt, kann auch, sobald er reden will, R. übertreffen."

den jungen Romantiker zunächst vor ähnlicher Undankbarkeit gegen den Bürger Genfs bewahrt, der zu dieser Zeit in seinen Gesichtskreis tritt. Denn als er sich im Oktober 1793 auch in staatswissenschaftliche Studien stürzt und die bekanntesten neueren politischen Werke vornimmt, da findet er „nur einen wert, ihn zu erschöpfen, Rousseau", und er möchte, wie Kant in seiner Abhandlung über das Verhältnis von Theorie und Praxis, „dem rätselhaften Hange der Zeitbegebenheiten folgen" [1]). Anscheinend schwankt er so zwischen politischen, ästhetischen und historischen Studien haltlos hin und her. Aber auch ihn erfüllt dabei nur der allen tieferen Geistern des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts eigene Drang, seine Zeit verstehen zu lernen.

Namentlich die Deutschen sieht er schon 1791 auf dem Wege zu ihrer Kulturhöhe. In einem Friedrich dem Großen, einem Goethe, Klopstock, Winckelmann und Kant entdeckt er „rastlose Thätigkeit, tiefes Eindringen in das Innere der Dinge und sehr viel Anlage zur Sittlichkeit und Freiheit", und er glaubt daher, „daß unter unsrem Volke Dinge geschehen werden, wie nie unter einem menschlichen Geschlecht". Wie er aber in seinen historischen Studien nur Vorarbeiten für eine Aesthetik erblickt, so soll die Lektüre Rousseaus und anderer politischer Schriftsteller als eine „Vorübung zu der Bearbeitung der vaterländischen Geschichte" dienen [2]). Aber auch seine mit Schillers ästhetischen Schriften gleichzeitigen Untersuchungen über den Unterschied klassischer und romantischer Dichtung führen ihn ganz ebenso wie Schiller schließlich auf die Philosophie der Geschichte, welche er bei seiner Ankunft in Jena im Juli 1796 als seine höchste Aufgabe bezeichnet [3]). Die einzige Frucht all dieser geräuschvollen Anstalten

[1]) An A. W., zwischen 13. u. 30. Okt. 93. Briefe 127.

[2]) An A. W. 8. Nov. 91, 2. Juni u. 24. Nov. 93. Briefe, 26. 91. 146.

[3]) Dilthey 215.

sind dann freilich nur zwei Recensionen und einige der von ihm herrührenden Athenäumfragmente.

Zukunftsträume sind noch immer die unzertrennlichen Begleiter geistiger oder politischer Umwälzungen gewesen, wie viel mehr wenn die vereinigte Revolution des Staates und der Denkart, wie es vor hundert Jahren geschah, den ganzen Menschen ergriff. Da erschienen nun 1795 in rascher Folge zwei Bücher, ein französisches und ein deutsches, welche recht eigentlich der Sache der Zukunft gewidmet waren. Auf der Flucht vor den Feinden der Girondisten hatte der Marquis von Condorcet 1793 in der Betrachtung, daß grenzenlose Vervollkommnung die Bestimmung des Menschengeschlechtes sei, „das Asyl gefunden, wohin ihm seine Verfolger nicht nachdringen konnten“ [1]), und aus ähnlichen Erwägungen war in kriegsbewegter Zeit Kants Schrift über den ewigen Frieden hervorgegangen. Auf Condorcets Versuch wurde Schlegel durch seine Schwägerin Caroline aufmerksam gemacht [2]), aber es bedurfte für ihn kaum dieses Hinweises, da auch er schon die Neigung gezeigt hatte, vom Verstehen der Gegenwart alsbald zum Voraussagen der Zukunft überzugehen. Jetzt aber regt sich die kritische Ader [3]).

Mit Condorcet wie mit Kant ist Schlegel von der Gütigkeit der Idee unendlicher Perfektibilität als einer Idee vollkommen überzeugt, aber er bezweifelt, ob sie ein hinreichendes Princip der Geschichte der Menschheit sein könne. Denn Condorcet hat es unterlassen, die Gesetze vergangener Erscheinungen zu ermitteln, und erzeugt daher besten Falles in uns bloß „die Erwartung des

[1]) Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Ouvrage posthume de C. Paris 1795. Unser Citat S. 390 der 3. Ausg. (an V. 1797).

[2]) Karoline an F. Juni 95. Bei Waitz 1, 161. Die Bemerkung K's., F. werde sehen, wie flüchtig C. die Sittlichkeit des M. berühre, „wie sie sich aus den Zahlen als Zahl ergeben solle und nicht einmal für die Summe der Rechnung gehalten werde“, hat Sch. in seiner Anzeige benutzt.

[3]) Die Anzeige C's. 1795 in Niethammers philos. Journal; jetzt Minor 2, 50—56. — Versuch über den Begriff des Republikanismus, veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden; in der Ztschr. Deutschland 1796. Minor 2, 57—71; unsre Citate aus S. 55. 51. 69 u. 52. 54. 53.

Ähnlichen“. Aber auch durch Kant erhalten wir keine „Vorherbestimmung des Notwendigen“, weil seine Antagonismuslehre keine Antwort auf die Frage giebt, ob die innere Entwicklung der Menschheit“ notwendig zum ewigen Frieden führe. Weiß doch Schlegel aus seinem Rousseau, wie ungleich dem Grade nach die Fortschritte der intellektuellen und der moralischen Bildung sind, und besonders „der große totale Rückfall der gesamten Bildung der Griechen und Römer“ macht es ihm mehr wie zweifelhaft, ob wir die Gesetze der inneren Entwicklung je nachweisen können. „Ueberhaupt ist das Darstellen in Masse, das Skizzieren und Verfertigen historischer Gemälde eine äußerst gefährliche Sache und wenigstens für jetzt noch viel zu früh. Kann die Philosophie der Geschichte von der Geschichte selbst nicht ganz getrennt werden, so ist umfassende Gelehrsamkeit und scharfe Kritik, das vollständigste und sorgfältigste Detail durchaus notwendig.“ Wenn jedoch die Geschichte der Menschheit einmal ihren Newton finden wird, welcher das Allgemeine wie das Einzelne beherrscht und beides durchdringt, welcher „die Thatsachen nicht verfälscht und verstümmelt, sondern rein und vollständig faßt, sich die scheinbaren Widersprüche nicht verschweigt, sondern die rohe Masse unermüdet so lange durcharbeitet, bis er Licht, Uebereinstimmung, Zusammenhang und Ordnung findet“, dann wird auch die Vorherbestimmung des künftigen Ganges der menschlichen Bildung größere Aussicht auf Erfolg haben. Verzichtet Schlegel selbst vorläufig aber auch auf die Erkenntnis historischer Gesetze, so verzichtet er jetzt als Schüler Kants und Fichtes keineswegs auf historisches Urteil und meint, die Herder'sche Methode, „jede Blume der Kunst ohne Würdigung nur nach Ort, Zeit und Art zu betrachten, werde am Ende auf kein andres Resultat führen, als daß alles sein mußte, was es ist und war“ [1]).

Ihren Höhepunkt hat Schlegels Urteilskraft aber unstreitig in den Fragmenten des Athenäum erreicht. Und wiewohl er erklärt hat, „ein Fragment müsse gleich einem Kunstwerke von der umgebenden Welt ganz abgesondert und in sich selbst vollendet

[1]) Recension der 7. u. 8. Samml. der Humanitätsbriefe. Zeitschr. Deutschland 1796. Bei Minor 2, 48.

sein, wie ein Igel“ [1]), so muß der Versuch einer Zusammenfassung der geschichtsphilosophischen Fragmente dennoch gemacht werden.

Gleich das bekannte Fragment, welches die französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes Wilhelm Meister als die größten Tendenzen des Jahrhunderts hinstellt, zeigt, wie sehr bei Schlegel noch immer die litterarischen Interessen überwiegen. Eine welterschütternde historische Begebenheit wird mit zwei Büchern, einem philosophischen Systeme und einem Romane zusammengestellt. Denn „selbst in unsern dürftigen Kulturgeschichten, die meistens einer mit fortlaufendem Kommentar begleiteten Variantensammlung, wozu der klassische Text verloren ging, gleichen, spielt manches kleine Buch, von dem die lärmende Menge zu seiner Zeit nicht viel Notiz nahm, eine größere Rolle als alles, was diese trieb“. Obwohl nun Schlegel den Historiker einen rückwärts gekehrten Propheten nennt, so läßt er doch die sogenannte Staatenhistorie, welche lediglich den gegenwärtigen Zustand einer Nation in genetischer Weise erkläre, nicht für eine reine Kunst oder Wissenschaft gelten. Vielmehr ist die bisherige Historie ebenso wie die französische Revolution, wie der Roman, Kritik, Witz und Geselligkeit des Zeitalters sozusagen chemischer Natur. Und wenn auf diese Epoche einmal ein organisches Zeitalter folgt, so wird man in dem jetzt Angestaunten nur nützliche Jugendübungen der Menschheit erkennen. Ohne eine universelle Ansicht der Geschichte, welche auch den Charakter der nächstfolgenden Periode vorwegnimmt, werden wir aber nie zur Erkenntnis gelangen, „ob unser Zeitalter wirklich ein Individuum oder vielleicht nur ein Kollisionspunkt andrer Zeitalter sei, wo es bestimmt anfange und endige“. Die chemische Natur des Zeitalters tritt namentlich in der Philosophie hervor. Wie ein musikalisches Thema einer Symphonie häufig nicht gleich in seiner eigentlichen

[1]) Athenäum. Eine Zeitschrift von A. W. Sch. u. F. Sch. Bd. 1, Stück 2. Berlin 1798; jetzt Minor 2, 203 ff., wo auf Grundlage der Studien Diltheys, Hayms (romant. Schule) und des Herausgebers selbst die von Fr. herrührenden Stücke durch den Druck hervorgehoben sind. S. 235 Nr. 206.

Gestalt einsetzt, sondern sich erst allmählich entwickelt, so wissen auch die Philosophen, wenn sie etwas entdeckt haben, zumeist „selbst noch nicht, was; und in diesem Sinne sind Kants Schriften musikalisch genug“. Perioden wie die gegenwärtige könnten somit leicht den Glauben an die Regellosigkeit der Geschichte bestärken, deren Anschein „durch die Kollisionsfälle heterogener Sphären der Natur“ erweckt wird. Und doch hat auf dem Gebiet der freien Notwendigkeit und notwendigen Freiheit, das heißt auf dem Gebiet der Geschichte die unbedingte Willkür „weder konstitutive noch legislative Gewalt“. Condorcet aber gebührt das größte Lob, weil er durch das von ihm entdeckte wichtige Gesetz der Wechselwirkung der Bildung einen Fingerzeig gegeben hat, wie die scheinbare Regellosigkeit der Geschichte zu erklären sei [1]).

Sieht man davon ab, daß Schlegel hier wie in dem „Versuch über den Republikanismus“ durch Häufung von Fremdwörtern den Anschein einer philosophischen Kunstsprache zu erwecken und den Mangel wirklicher Philosophie zu verdecken sucht, so wird man den geschichtsphilosophischen Fragmenten gewiß nicht Geist absprechen können. Daneben steht freilich echt Schlegelisch der barste Widersinn, so wenn er behauptet, „Gegenstand der Historie sei das Wirklichwerden alles dessen, was praktisch notwendig ist“ [2]), womit bestenfalls doch nur gesagt ist, daß alles Geschehene historisch sei. Schlegels Verdienste um die Geschichtswissenschaft beruhen schon in jener Zeit weniger auf den ihr unmittelbar zugewandten Studien, wie auf seinen philosophischen und ästhetischen Schriften.

Die organische Entwicklung von innen heraus, die der Fragmentist an seinem Zeitalter vermißt, findet er in der Geschichte

[1]) Minor 2, 236 Nr. 216; 215 Nr. 80; 239 Nr. 222; 282 Nr. 426; 257 Nr. 322; 240 Nr. 227. Ueber R. vgl. 234 Nr. 196. „Reine Autobiographien werden geschrieben von Nervenkranken, die immer an ihr Ich gebannt sind, wohin R. mitgehört . .“ 288 Nr. 450: „R's. Polemik gegen die Poesie ist doch nur eine schlechte Nachahmung des Plato“, u. „Lyceum der schönen Künste“, 2. Teil Berlin 1797. Minor 2, 199 Nr. 111: „Chamfort war, was R. gern scheinen wollte: ein echter Cyniker, im Sinne der Alten mehr Philosoph, als eine ganze Legion trockner Schulweisen.“

[2]) Minor 2, 216 Nr. 90.

der griechischen Poesie wieder[1]). „In Griechenland wuchs die Schönheit ohne künstliche Pflege und gleichsam wild. Ihre Bildung war keine andre als die freieste Entwicklung der glücklichsten Anlage." Und so ist die reinmenschliche griechische Dichtung, „gleich weit entfernt von orientalischem Schwulst und von nordischem Trübsinn, voll Kraft, aber ohne Härte, und voll Anmut, aber ohne Weichlichkeit", in ihrer Gesamtheit „ein Maximum und Kanon der natürlichen Poesie" geworden. Die moderne Poesie zeigt dagegen „schon in den frühesten Zeitaltern der europäischen Bildung unverkennbare Spuren des künstlichen Ursprungs". Wenn aber Schlegel trotzdem „die Aussicht auf eine ganz neue Stufe der ästhetischen Bildung eröffnet", so bestimmt ihn jetzt weniger die Idee der Perfektibilität. Denn „ihre Anwendung auf die Geschichte kann die schlimmsten Mißverständnisse veranlassen", weil es „immer schwer, oft unmöglich ist, das verworrene Gewebe der Erfahrung in seine einfachen Fäden aufzulösen, die gegenwärtige Stufe der Bildung richtig zu würdigen, die nächstkommende glücklich zu erraten". Es bestimmt ihn dazu vielmehr die Erscheinung Goethes, welcher der griechischen Poesie ihr Geheimnis, „im Individuellen objektiv zu sein", abgelauscht hat. In seiner Dichtung dürfen wir daher „die Morgenröte echter Kunst und reiner Schönheit" begrüßen.

Auch Schiller und Herder werden in der Abhandlung „über das Studium der griechischen Poesie" mit Lobsprüchen bedacht, aber wenn wir über diese, wie Schlegels Briefe beweisen, hier nicht sein letztes Wort hören, so hat er es mit seiner Bewunderung Goethes damals wirklich ernst gemeint. So sehr aber auch Schlegel hier selbst noch als ein Apostel der „überall aufkeimen-

[1]) „Ueber das Studium der griechischen Poesie" in „Die Griechen u. Römer. Histor. u. kritische Versuche über das klassische Altertum von F. Sch." Neustrelitz 1797. Bd. 1. Unsre Citate aus Minor 1, 125. 145. 98. 116 fg. 154. 114. Auch in dem Aufsatze: „Cäsar und Alexander. Eine welthistorische Vergleichung 1796", welcher aus den oben erwähnten universell biographischen Studien hervorgegangen ist, nennt Sch. (Werke 1822. 4, 282) „die Bildung der Alten ein reines Erzeugnis der durch keine Kunst gestörten Natur".

den Religion der Menschen und der Künstler" erscheint, so sieht er andrerseits schon damals die höchste Bestimmung der Revolution darin, „daß sie das schlummernde Incitament der schlummernden Religion war"[1]). Schon damals nennt er Philosophie und Poesie Extreme, welche „der durchaus gebildete Mensch" in der Religion vereinige. Und wird einmal von ihm mit Schiller'scher Terminologie der Katholicismus das naive, der Protestantismus das sentimentale Christentum genannt[2]), so hat sich Schlegel nun zu entscheiden, ob er der in die Blütezeit des Katholicismus fallenden „abenteuerlichen und gothischen" romantischen Poesie, oder der reinmenschlichen Dichtung Goethes und der Alten den Vorzug gebe. In diese Uebergangsperiode führen uns die Pariser und Kölner Vorlesungen der Jahre 1804 bis 1806 ein[3]).

Im Aufstellen apodiktischer Behauptungen ist auch jetzt noch Schlegel der gleiche wie früher. Da heißt es, das Eigentümliche der neueren Philosophie sei meist der griechischen und scholastischen Philosophie entlehnt, und an dem von Locke und Baco begründeten Empirismus wird die Hinneigung zum Atheismus gerügt[4]), welche denn auch bei vielen Empiristen das Streben nach einer höheren Philosophie hervorgerufen habe. „Vorzüglich aber bietet Rousseau das Schauspiel des Kampfes eines tieferen Gemütes mit dieser verkehrten Philosophie und eines durch diesen Kampf unglücklichen Lebens dar." Freilich ist auch er nur Lockianer. Aber „wenn er seine Widerlegung des Helvetius ausgeführt hätte[5]), so wäre er vielleicht der Stifter einer neuen Phi-

[1]) Athenäum. 3. Bd. 1. Stück. Berlin 1800. Minor 2, 299 Nr. 92. 94. 96.

[2]) Minor 2, 240 Nr. 231.

[3]) Philos. Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806, nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts. Aus dem Nachlaß des Verewigten herausg. von Windischmann. Bonn 1836—7. 2 Bde.

[4]) A. a. O. 1, 433. Vgl.: Ueber die Sprache u. Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde von F. Sch. Heidelberg 1808. S. 205 ff.

[5]) 1, 451 fg. u. 2, 313. Sch. denkt an die erst nach R's. Tode veröffentlichten „Notes en réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé de l'esprit." Oeuvr. 10, 187—199.

losophie geworden, und die neue Epoche hätte statt von Kant, von Rousseau angefangen". Seine Paradoxien versteht man nur, wenn man sie als empirische Vorurteile auffaßt. Die empirische Ansicht sieht im Menschen lediglich ein reines Sinnenwesen, und Rousseau hat von diesem Standpunkte ganz recht, wenn er den rein sinnlichen Naturmenschen, wo nicht für den vollkommensten, doch für den unverdorbensten erklärt, zumal ihn Verderbtheit und Ueberfeinerung seiner Nation hinlänglich entschuldigen. „Am interessantesten ist er eigentlich nur in moralischer Rücksicht, aber auch am gefährlichsten."

Wir haben in dieser Auseinandersetzung wieder den ganzen Friedrich Schlegel. Neben der verschwommenen Schilderung des modernen Empirismus steht die historische Erklärung der Rousseau'schen Paradoxien, und eben diese historisch kritische Rücksichtnahme auf die Geschichte der Philosophie ist es, die er an Kant vermißt[1]). Von Fichte und Schelling hat er den vornehmen Ton gelernt, mit seiner Philosophie gleichsam eine „Urweltepoche"[2]) beginnen zu lassen. Und wie Schelling bei alledem an Plato, Spinoza, Böhme und die Mystiker anknüpft, so bezeichnet er jetzt die scholastische Zeit „als die Periode der gefundenen Wahrheit"[3]).

Fälschlich leitet man die Philosophie mit einer Theorie des Bewußtseins ein. Ihr erstes Geschäft wird es vielmehr sein, die Gesetze der Natur und Welt zu ergründen, da das menschliche Bewußtsein als ein Einzelnes nur aus dem Standpunkte des Ganzen zu erklären ist. Von diesem aus betrachtet giebt es aber nur Ein Werden, und die Geschichte ist demnach, insofern sie alles Werden umfaßt, die Eine in verschiedne Sphären eingeteilte Wissenschaft. „Sie ist gleichsam formlos, die höchste allgemeinste, natürlichste Form des menschlichen Geistes, zu der es keiner andern Vorbereitung bedarf." Ihre Gesetze können aber keine andern sein wie die alles Werdens überhaupt. Und es wird die Aufgabe des Philosophen sein, die Gesetze „des Zurückkehrens in den Anfang und des Überspringens in das Gegenteil" in der Geschichte der Menschheit nachzuweisen. Vor allem über Anfang und Ende der Geschichte kann nur die Philosophie Auskunft geben, indem sie den Inhalt der Offenbarung deutet. Nach dieser sind aber die Erde und ihr höchstes Produkt, der vernünftige Mensch, eine Hervorbringung zweifacher Kräfte, „der Erdseele als der gebärenden und des Erdgeistes als der anregenden Kraft". Durch geistigen Anhauch ruft der Erdgeist im Menschen die Vernunft hervor, welche sich von da an durch Mitteilung fortpflanzt. Aber zum Begriff des Unendlichen gelangt der mit seiner Vernunft an die Endlichkeit gebundene Mensch erst durch eine zweite Offenbarung, über welche nun auch die Geschichte mitzusprechen hat, da „der Anfang alles Höhern im Menschen, das auf Begeisterung beruht, sich schon ihrem Gebiete nähert". Ist somit der Anfang aller Dinge ein übernatürlicher, so gilt nach dem oben erwähnten ersten Grundsatze alles Werdens das Gleiche vom Ende der Geschichte. Die philosophische Ansicht des Trinitätsbegriffes nimmt eine andre Reihenfolge der göttlichen Personen an wie die religiöse. Vom Geiste führt der Sohn, der als das beseelende, ordnende Princip der Erde eben nichts andres ist wie der Erdgeist, zum Vater in dem mit dem Weltgerichte eintretenden Reiche Gottes[1]).

Über den Weg, welcher die Menschheit diesem letzten Ziele entgegenführt, können keine Zweifel obwalten. Wollte man „bloß nach reinen Rechts- und Vernunftbegriffen entscheiden, so müßte die Gesellschaft als ein Übel erscheinen", weil in ihr „durch das Zusammensein und die Kollisionen der Individualitäten zur Verletzung der Freiheit auf alle mögliche Weise Veranlassung gegeben würde", und Rousseau hätte mit der „Isolierung des Menschen von aller Gesellschaft" das Richtige getroffen. Nach der sittlichen

[1]) A. a. O. 1, 467.

[2]) „Wird einer strebenden Jugend die Geschichte eher lästig als erfreulich, weil sie gern von sich selbst eine neue, ja wohl gar eine Urwelt-Epoche beginnen möchte, so haben die in Bildung und Alter Fortschreitenden gar oft mit lebhaftem Danke zu erkennen, wie mannigfaltiges Gute, Brauchbare und Hülfreiche ihnen von den Vorfahren hinterlassen worden." Goethe. Einleitung zur Geschichte der Farbenlehre.

[3]) Vorles. 1, 473.

[1]) 2, 193. 214—8. 220. 225. 230—35.

Idee soll jedoch die Menschheit „zu einem Individuum werden, zu einem liebevoll vereinigten und sittlichen Ganzen“ [1]).

Als Mittel und zwar als das vornehmste für diesen höchsten Endzweck der Menschheit erscheint der Staat. Ist er aber auch nicht Selbstzweck, so ist er doch „ein größeres sittliches Individuum“, und kann als solches der Kirche nicht entbehren. Hinwiederum ermöglicht er dem heiligsten Stand der vereinten Geistlichen und Gelehrten durch die weise Oekonomie der Stände die ausschließliche Beschäftigung „mit der höheren, sittlichen, künstlerischen und wissenschaftlichen Bildung des Menschengeschlechts“ [2]). Denn

„schöner wird doch nichts geseh'n,
Als wenn die beisammen geh'n:
Hoher Weisheit Sonnenlicht,
Und der Kirche stille Pflicht“ [3]).

Der Staat hat es also „bloß mit den Bedingungen zur Kultur“ zu thun. Über ihn hinausgehend ergiebt die Einheit des gelehrten und geistlichen Standes die allgemeine Idee der Hierarchie. Bis jetzt hat das Problem eines idealen Völkervereins in dem Systeme der zwei Schwerter, des Kaisertums und der Hierarchie, die beste Lösung gefunden. Und wenn sich die Kirche streng auf ihre negative Gewalt beschränkt, wenn ihr Mittelpunkt, der Papst, nicht an ein weltliches Fürstentum gebunden ist, so wird sie immer eine Stütze des Kaisertums sein. Die „völlige Einheit der geistlichen und weltlichen Macht“ [4]) wäre aber etwa in der Weise zu realisieren, daß aus einem geistlichen Ritterorden ein Papst gewählt würde, der zugleich Kaiser wäre [5]).

Mit einem Ausblick auf die abenteuerliche Idee des letzten Ritters, Kaiser Maximilians I., schließt der Romantiker von 1804 seine Geschichtsphilosophie, welche sich zu Schellings tiefgründiger Offenbarungsgeschichte, wie die Marionettenkomödie „Alarcos“ zu Schillers Dramen oder wie die „Lucinde“ zur ersten Hälfte

[1]) 2, 313—5.
[2]) Ebenda 373. 354 fg. 362 fg.
[3]) Der Spruch „Geistes Licht“. Werke (Wien 1823) 9, 81.
[4]) Man bemerke, wie auf einmal „Stand“ mit „Macht“ vertauscht wird!
[5]) 2, 387. 384. 390—2.

der „neuen Heloise“ verhält. Der Zusammenhang derselben mit seinem früheren Denken ergiebt sich aber aus der Stelle, wo Schlegel die Idee der Gottheit auf die gottentstammte Begeisterung zurückführt. In das Kapitel der älteren Romantik gehört es auch, daß ihm der Mensch als Naturwesen um so vollkommener erscheint, „je selbständiger und individueller er ist“. Nur wird jetzt hinzugefügt, daß „bei steigender Entwicklung der selbstische Trieb wegfallen und alles in die Einheit zurückkehren müsse“ [1]). Auch die paradoxe Ader regt sich wieder, wenn Schlegel beiläufig wie Fichte im „geschlossnen Handelsstaat“ den Staat im ausschließlichen Besitz des auswärtigen Handels sehen möchte, oder wenn er sich gegen die Steuererhebung ereifert, weil sie den Regenten zum bloßen „Diener und Geschäftsträger des Einzelnen“ mache [2]). Die Verbindung der Philosophie mit Geschichte, mit Poesie und Religion, welche er in einem Fragment von 1806 als ein Postulat aufstellt, um den Zersetzungsprozeß derselben aufzuhalten [3]), ist hier schon in einem gewissen Grade hergestellt, allerdings auf solche Weise, daß sich die Philosophie selbst dabei mehr und mehr verflüchtigt. Schon hier ist der Versuch, die Philosophie aus der Idee des Ganzen herzuleiten, kläglich gescheitert; und wie Schlegel in den Vorlesungen sich gegen den Empirismus ereifert, so werden wir ihn später der Philosophie seiner Zeit ihren absoluten Charakter vorwerfen hören.

Wird aber von Schlegel zur Hervorbringung einer besseren Philosophie neben dem katholischen Glauben und einem ausgedehnteren und gründlicheren Studium der Geschichte in dritter Linie noch immer die poetische oder idealistische Begeisterung gefordert, so tritt dieses Dritte, nachdem er 1808 endlich seinen Glaubenswechsel vollzogen hat, allmählich ganz zurück. Ja er redet jetzt verächtlich von dem heidnisch poetischen Katholicismus, welchem er den durch geläuterte Philosophie genährten und

[1]) 2, 225 u. 202.
[2]) 2, 338: „Eine äußerst niedrige und gemeine Idee, bei der alles Heilige und Sittliche verschwindet, und die auch nur erst bei der entarteten Denkart der neueren Zeit völlig hat zur Reife gelangen können.“
[3]) 2, 440 fg.

gestärkten, hellsehenden christlichen Katholicismus gegenüberstellt [1]). In Goethes Prosagedanken erblickt er jetzt nur noch „den unbefriedigten Kampf einer nicht zum Ziel gelangten großen Natur", und aus den edelsten Werken des im Zweifel stecken gebliebenen Schiller weht ihn „der Hauch einer inneren Kälte" an [2]). Auch er hat wie „alle Besseren", wie Novalis und Schelling, „den ganzen Cyklus der Systeme in aufsteigender Linie durchlaufen" [3]). Allein wie weit entfernt ist er doch jetzt von seinem einstigen Vorbilde Lessing, welcher „den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit" der reinen übermenschlichen Wahrheit unbedenklich vorzog. Wenn auch er jetzt noch kämpft, so thut er dies nur, um dem an die Paradiesespforte klopfenden menschlichen Kämpfer den Eintritt zu wehren. Ob uns jedoch seine neue Weltanschauung mit größerer Wärme erfüllt, wie die eines Lessing, Goethe oder Schiller, sollen uns die Vorlesungen von 1828 lehren [4]).

Schon 1804 taucht urplötzlich in Erörterungen über die menschliche Freiheit der Satz auf, „die Naturbestimmung des Menschen sei Rückkehr in die verlorene Freiheit" [5]). Was dort nur beiläufig gesagt schien, wird nun der Grundgedanke der neuen Geschichtsphilosophie, ihr einzig philosophischer, wie wohl behauptet worden ist [6]). Der Sündenfall entscheidet wieder über den Gang der Weltgeschichte, und es ist die Aufgabe der wahren Philosophie, das verlorne göttliche Ebenbild im Menschen wiederherzustellen. Dem Menschen war einst das Wort des Lebens verliehen, welches auch das innerste Geheimnis der Natur ist. Aber er hat das ihm anvertraute Gut im Stiche gelassen und ist so unter die Natur, deren Herr er sein sollte, herabgesunken. Sein Abfall ist jedoch das eigenste Werk seiner Freiheit. Wie

[1]) Fragment von 1818. 2, 511.

[2]) Geschichte der alten und neuen Litteratur. Vorlesungen, gehalten zu Wien 1812. Werke (Wien 1822) 2, 312—5. Vgl. auch 212.

[3]) Fragment von 1815. Vorles. 2, 486.

[4]) Philosophie der Geschichte in 18 Vorlesungen, gehalten zu Wien 1828. Werke (2 Or. Ausg. Wien 1846). Bd. 13—4.

[5]) Vorles. (Windischmann) 2, 205.

[6]) Eduard Gans in der Vorrede zu Hegels Philosophie der Geschichte, S. XI der 3. Aufl.

dieser Vorgang die Portale der Geschichte erschließt, so wiederholt er sich als Thatsache des Bewußtseins in jedem Einzelnen. Bis dahin stand die Natur „wie ein heller Spiegel der Schöpfung Gottes offen und durchsichtig" vor dem klaren Auge des Menschen [1]). Von nun an wird sie ihm mehr und mehr unverständlich, fremd und erschreckend. Der von Rousseau geschilderte Naturzustand, der jetzt anhebt, stellt sich somit als eine Verwilderung und Ausartung dar, welche sich in dem Kampfe der durch die mosaische Tradition bezeugten beiden Urvölker, der Kainiten und Sethiten, sehr allmählich vollzieht. Dieser Kampf, der kein andrer ist als der zwischen Religion und Atheismus, liegt der ältesten Überlieferung aller Völker zu Grunde. Aus ihm erklärt sich unter anderm die Entstehung der Kasten, und Schlegel ist geneigt, insbesondere die Brahmanen von den Sethiten herzuleiten. Aber auch der einzelne Mensch verfällt psychologisch betrachtet dem allgemeinen Zwiespalt. Nur das Genie, große Charaktere oder der gottinnige, gottbegeisterte Mensch können sich wieder zu der ursprünglichen Einheit erheben. Verstand und Wille, Vernunft und Phantasie, welche dereinst im menschlichen Bewußtsein vereint waren, gehen nunmehr in der Geschichte des Einzelnen wie der Menschheit ihre eignen Wege, wie wir es in der genannten Reihenfolge an Ägyptern und Hebräern, Chinesen und Indern beobachten. Die Juden aber wurden die ersten Wegweiser zur göttlichen Erkenntnis, weil der Wille, als das wesentliche Moment ihres Volkscharakters, und nicht der Verstand „das Erkenntnisorgan für die göttlichen Dinge im Menschen" ist [2]).

Fragt man nach einem Einteilungsgrunde der Geschichte, so ist er in dem Gesagten bereits gegeben. Vor seinem Abfalle von dem göttlichen Ebenbilde folgt der Mensch dem Worte der ewigen Wahrheit. Als das Prinzip der alten Geschichte erweist sich in dem unaufhörlichen Ringen der Völker um die Harmonie die Kraft, die vielleicht „eine dem Göttlichen feindlich widerstrebende" Kraft ist. Erst mit dem Christentume tritt in der Wissenschaft und im Leben wieder das höhere Licht der göttlichen Wahrheit

[1]) Gegen diese Stelle polemisiert Hegel a. a. O. 72.

[2]) Werke 13, V. 192. 38—53. 115—20. 131—7. 141.

hervor. Das vierte Weltalter aber, an dessen Grenze wir stehen, wird den Sieg des Lichtes über die Finsternis bringen. Mit dieser Einteilung ist jedoch nur der esoterische Geist der Geschichte wiedergegeben, und wir haben uns wohl zu hüten, göttliche Absichten nach menschlichen Begriffen „in das noch unvollendete Drama der Weltgeschichte hineinzutragen". Doch braucht sich der mit historischem Urteil Begabte deshalb nicht abhalten zu lassen, „den geheimnisvollen den göttlichen Ratschluß verhüllenden Schleier wenigstens in etwas zu lüften". Wenn aber auch „das Gnadengeheimnis der göttlichen Erlösung des Menschengeschlechts nicht in die Geschichte gehört", so beraubt doch derjenige, welcher in Christus nur einen jüdischen Sokrates sieht, die Weltgeschichte ihres göttlichen Mittelpunktes. Denn ohne den Glauben an Christus würde diese nichts sein „als ein Rätsel ohne Lösung, ein Labyrinth ohne Ausgang, ein großer Schutthaufen aus den einzelnen Trümmern, Steinen und Bruchstücken eines unvollendet gebliebenen Baues"[1]). So erscheint sie in der That in der mißverstandenen Offenbarung der Inder, in der furchtbaren Ansicht „von des Seins schrecklicher Welt, die stets hin zum Verderben sinkt"[2]). So mußte sie jedem erscheinen, der nicht an den Triumph der Kirche glaubt, und Schlegel giebt dieser Empfindung als Dichter Ausdruck in der schönen Strophe:[3])

„Noch deckt ein trüber Wittwenschleier
Der künftigen Vollendung Feier,
Und Trauer hüllt die Schöpfung ein;
Bis einst der Schleier wird gehoben,
Muß ewig Klaggesang erhoben
Von allem, was da athmet, sein."

Schon in seinem Buche „über die Sprache und Weisheit der Indier" (1808) hatte Schlegel den Pantheismus der Buddhisten als „das System der reinen Vernunft" geschildert, welches

[1]) Werke 13, 197. 14, 9—11. Bez. der vier Weltalter vgl. auch Philosophie des Lebens in 15 Vorlesungen gehalten zu Wien 1827. Werke (1846) 12, 167 ff. u. 184 ff.

[2]) Sprache u. Weisheit der Indier, S. 100.

[3]) Schlußstrophe des „Klageliedes der Mutter Gottes". Werke (1823) 9, 217.

den Übergang von der orientalischen zur europäischen Philosophie mache[1]). Auch jetzt ist er um Analogien zwischen der indischen und der neueren Philosophie nicht verlegen und glaubt, die Lehre Schellings und Fichtes überwunden zu haben, so wie die Offenbarungslehre der Vedas auf die Naturphilosophie des Sankhyasystemes und auf die von dem denkenden Wesen ausgehende Lehre des Nyayasystemes gefolgt sei[2]). Aber Schelling hatte schon 1809 vorausgesehen, wie es kommen würde, als er an Windischmann schrieb, „Schlegels Privatmeinung sei ein alles zerreißender Dualismus, ein eigentlich böses Grundwesen, das über das böse Princip im Christentum noch weit hinausgehe". Denn so roh, wie dieser sich den Dualismus denke, habe er „als öffentliches System wohl schwerlich vor den Zeiten des Gnosticismus und Manichäismus existiert"[3]). Offenbarungsgeschichte war ja auch Fichtes Geschichtsphilosophie von 1813, Schellings Freiheitslehre von 1809 gewesen. Aber wenn auch die beiden Urvölker Fichtes in Schlegels Vorlesungen als Kainiten und Sethiten eine fröhliche Auferstehung feiern, so sind es nicht wie bei Fichte Glaube und Verstand, sondern Religion und Atheismus, welche in der Geschichte um die Herrschaft ringen; der Sieg besteht nicht in ihrer gegenseitigen Durchdringung, sondern in der völligen Ausrottung des einen Princips. Die alles beherrschende Grundanschauung ist mit einem Worte die alte christkatholische, welche auch den alt bösen Feind „mit krummen und mit gradem Horne" aus der

[1]) S. 141 fg.: „Das lebendige tiefe Gefühl des Unendlichen und seiner Fülle der Allmacht muß schon sehr geschwächt und verdunstet sein, ehe es sich in diesen vom Nichts schwer zu unterscheidenden Schatten und Scheinbegriff des Einen und Allen auflösen kann," welcher „dem Eigendünkel des Menschen eben so sehr schmeichelt als seiner Trägheit".

[2]) Werke 13, 158—66.

[3]) 9. Mai u. 17. Juni 1809. Aus Schellings Leben 2, 156 fg. 164. Vgl. auch an Schubert, München 27. Mai 1809, ebenda 160. Schelling meint in dem erstgenannten Briefe, Fr. Schlegels krasser und allgemeiner Begriff des Pantheismus lasse ihn nicht die Möglichkeit eines Systemes ahnen, „worin mit der Immanenz der Dinge in Gott Freiheit, Leben, Individualität, desgleichen Gutes und Böses besteht"; denn er kenne nur die drei Systeme seines indischen Buches, während doch Emanation, Dualismus und Indifferenz des Pantheismus an je einem Punkte anwendbar seien.

Rumpelkammer mittelalterlicher Geschichtsphilosophie wieder ans Tageslicht zieht [1]).

Fast verschwindet daneben eine merkwürdige Reminiscenz an seine eignen Anfänge und an Schiller. Durch vertieftes Studium der griechischen Poesie hatten beide einst in sich eine neue Renaissance erlebt, und der eine mehr konstruierend, der andre aus innerstem dichterischem Bedürfnisse heraus eine ästhetische Geschichtsphilosophie entwickelt. Eine Spur dieser humanistischen Bestrebungen erkennen wir jetzt wieder in dem Satze von der aufgehobenen Totalität des Charakters der Menschheit und der Einzelnen: einem Satze, dessen Stammbaum auf Rousseau zurückgeht. Aber wenn Schiller, der Stifter der romantischen Schule, und in bedingter Weise nach ihnen Schelling und Hegel die schöne Harmonie in der griechischen, ihre Auflösung dagegen in der römischen oder ganz allgemein der sentimentalischen modernen Welt erblicken, so überträgt der Wiener Professor von 1828 dieses Verhältnis auf das frühere und das spätere, das vorghibellinische und das ghibellinische Mittelalter [2]).

Demnach wäre der Vorwurf, Schlegel wolle uns in das Mittelalter zurückversetzen, nicht ganz zutreffend. Was er zunächst über die Völkerwanderung bemerkt, trifft aufs genaueste mit den grundlegenden Gedanken des jungen Ranke zusammen. Die Klage, daß die „in einseitig antiker Begeisterung oder in bloß modernen Begriffen und Grundsätzen befangenen Historiker" die turba gentium gemeinhin nicht hinlänglich würdigten, war damals noch

[1]) Vgl. u. a. Werke 14, 17 über Mohammed: „Ganz und durchaus bloß fanatisch und ohne alle politische Nebenabsicht dürfte wohl sein Charakter überhaupt nicht gewesen sein; und wenn auch ein solcher feindlicher Hinblick auf die wahre Religion und ihre Geheimnisse in ihm selbst mehr nur unbewußt gewesen wäre, so konnte doch ein Anderer in ihm die bestimmte arglistige Absicht dabei haben." Der locus classicus steht aber auf S. 147 fg. zu lesen: „Die eigentliche Macht des Bösen ist mehr als eine bloße Naturkraft, und gegen diese gehalten selbst ein Höheres und von rein geistiger Art." Ihr eigentlicher Urheber aber, der aus der Offenbarung bekannte „genievollste Egoist unter allen erschaffenen Wesen der sichtbaren und der unsichtbaren Schöpfung" ist thätig unter dem Schein der falschen Freiheit.

[2]) W. 14, 125.

keineswegs überflüssig, und Schlegel hat, vielleicht durch Rankes Erstlingsschrift angeregt, zum erstenmal der Völkerwanderung ihre weltgeschichtliche Stellung angewiesen, indem er sie als die „folgenreiche Grundlage" darstellte, „aus welcher die ganze germanisch romanische Gestaltung der neueren Nationen von Europa in Verfassung und Sprache, in Sitten und Gesetzen, in der herrschenden Denkart und selbst in der eigentümlichen Richtung der Phantasie hervorgegangen" sei. Und giebt er auch dem früheren Mittelalter den Vorzug, so verkennt er doch nicht, daß die Einheit von Glauben und Wissen, welche dasselbe auszeichne, wesentlich dem bescheidenen Umfang des Wissens zuzuschreiben sei. Aber die Grundlage von Staat und Gesellschaft des Mittelalters war „die Gesinnung", während unsre Zeit die veränderliche Meinung des Augenblicks beherrscht. Und diese moralische Seite ist Schlegel wichtiger als die ästhetische, welche mehr auf sentimentale Vorliebe für Romantik spekuliere [1]).

In seiner Beurteilung des ghibellinischen Mittelalters stimmt Schlegel, gewiß nur ganz zufällig, mit Rousseau überein, wenn er der mit Friedrich dem Rotbart beginnenden scholastisch romantischen Epoche vorwirft, daß selbst ein Thomas von Aquino zwischen Christentum und aristotelischem Rationalismus nur eine äußerliche Harmonie hergestellt habe [2]). Auch die folgende Periode der einseitigen heidnisch antiquarischen Begeisterung strebt vergeblich nach der ursprünglichen, wenn gleich beschränkten Harmonie,

[1]) W. 14, 45 fg. 86—9. 116. 123.

[1]) In der „Réponse au roi de Pologne" (Oeuvr. 1, 106) weist R. darauf hin, daß die ersten Christen ungelehrt gewesen seien, die Ausartung und Intoleranz aber mit der scholastischen Gelehrsamkeit begonnen habe. In der „Lettre sur une nouvelle réfutation de son discours par un académicien de Dijon" (Lecat) bemerkt er sodann gegen diejenigen, welche behaupten, die Reformation sei zur Herstellung des gesunden Menschenverstandes nötig gewesen (Oeuvr. 1, 169). „Les peuples avaient perdu le sens commun, non parce qu'ils étaient ignorants, mais parce qu'ils avaient la bêtise de croire savoir quelque chose avec les grands mots d'Aristote et l'impertinente doctrine de Raymond Lulle; il fallait une révolution pour leu rapprendre qu'ils ne savaient rien, et nous en aurions grand besoin d'une antre pour nous apprendre la même vérité."

von der sich das mit der Reformation und den Religionskriegen anhebende Zeitalter der polemisch barbarischen Beredsamkeit immer mehr entfernt. Aber in dem grundverderblichen absoluten Geist, welcher sich in Spekulation und Leben vordrängt, kündigt sich schon die Krisis der tödlich erkrankten Menschheit an, die in der historischen Erkenntnis der notwendigen Vereinigung von Glauben und Wissen besteht. Die Restauration darf also nicht beim achtzehnten Jahrhundert stehen bleiben, sondern muß auf den Ursprung des Christentumes zurückgreifen. Dies hat Kaiser Alexander gethan, als er in der heiligen Allianz die religiöse Gesinnung zum Staatsprincipe erhob. Nur so ist der mit Napoleon in die Welt gekommene politische Fanatismus, nur so ist das heimliche zerstörende Wirken der aus dem Freimaurerorden hervorgegangenen Illuminaten, Jakobiner und Carbonari, nur so ist endlich der durchaus geistige und darum Voltaires Einfluß weit überflügelnde Naturfanatismus Rousseaus zu überwinden [1]).

Man hat diese Geschichtsphilosophie wohl nur aus Unkenntnis mit der Universalgeschichte des frommen Bischofs von Meaux verglichen [2]). Allein es möchte doch sehr fraglich erscheinen, ob ein Katholik strenger Observanz eine Lehre zu der seinigen machen kann, welche dem heiligen Thomas seinen Rationalismus vorhält und den Kirchenstaat als einen Hemmschuh der päpstlichen Macht betrachtet. Wenn jedoch die Schlegel'sche Methode, mit Vorliebe protestantische Historiker anzuführen [3]), schon an neuere ultramontane Darstellungen erinnert, so vermeidet der Wiener Professor ängstlich in seinen historischen Urteilen das als Grundübel der Zeit gerügte „absolute Wesen und Wollen, Entscheiden und Denken" [1]). In der Tendenz aber trifft er völlig zusammen mit Karl Ludwig von Haller, dem „Rousseau der Gegenrevolution". Beide sind mit dem Verfasser des „Contrat" einig in der Verwerfung des Repräsentativsystemes, weil die ganze Souveränität weder übertragen noch geteilt werden könne. Aber Rousseau baut auf diesen negativen Vordersatz einen Staat der vollendeten Ochlokratie, der Restaurator der Staatswissenschaft und der Romantiker machen ihn mit demselben logischen Fanatismus zu einer Stütze des Absolutismus. „Der König ist daher — wie Schlegel schon in den Pariser Vorlesungen erklärt [2]) — entweder alles, oder seine Macht ist ein leeres Schattenwesen ohne Realität. Das gleiche gilt für beide Konvertiten von dem Oberhaupte der kirchlichen Macht. Beide bekämpfen daher das Princip der Volkssouveränität mit demselben Eifer auf kirchlichem wie auf politischem Gebiete und stellen dem Subjektivismus des savoyischen Vikars die Einheit der Hierarchie entgegen. Von beiden ist die Unvereinbarkeit des Rousseau'schen Naturfanatismus mit einer historischen Weltanschauung deutlich erkannt worden, und Schelling gab Schlegel darin ganz recht, „daß er sich ans Positive anschließe" [3]). Aber Rousseau hatte doch wenigstens ehrlich eingestanden, wie völlig gleichgültig ihm die Geschichte sei. Haller und Schlegel erheben für ihren Doktrinarismus den Anspruch historischer Begründung. Den unhistorischen Rationalismus Rousseaus und seiner Nachfolger hat Schlegel zwar in seiner kometenhaften Laufbahn wesentlich auf Grundlage seiner Jugendbestrebungen überwunden. Aber die Folgen der Reaktion konnten in diesem Falle nur schädliche sein. Denn von jeder Art der Sophistik ist, wie Schelling gesagt hat, „die historische doch die allerempörendste".

[1]) W. 14, 130. 144. 165. 171. 176. 242 fg. 248. 217. 227. 231. 225.

[2]) Ueber katholische und protestantische Geschichtsschreibung. Histor.-polit. Blätter, 16, 317. Sch's. Geschichtsphilosophie und Bossuets „discours sur l'histoire universelle" seien „zwei große Grenzsteine der katholischen Entwicklung, zwischen denen die mühevolle Arbeit, der Danaidenversuch der deutschen Philosophie, aus sich selbst und mit Verläugnung aller christlichen Grundlagen zu fester Erkenntnis zu kommen, sich bewegt". — Denselben Standpunkt vertritt ein sachlich wenig fördernder Aufsatz über Sch. in derselben Ztschr. 56, 256—87. 357—59, wo es u. a. S. 352 heißt, Sch. „stelle seit Leibniz zuerst wieder jene Allgemeinheit und Tiefe des menschlichen Wissens dar, welche allein den wahren Charakter eines Gelehrten bildet und vor allem die Grundlage des philosophischen und spekulativen Lebens ist".

[3]) Vgl. 14, 94 über den Kampf Gregors VII. und Heinrichs IV.

[1]) 14, 151.

[2]) 2, 383 u. 637.

[3]) An Windischmann. München, 5. April 1812. Aus Schellings Leben 2, 302.

Achtes Kapitel.

Schopenhauer und Herbart.

Zu den großen Plänen, mit welchen sich der junge Friedrich Schlegel trug, hatte auch der einer Ergänzung, Berichtigung und Vollendung der Kantischen Philosophie gehört. In der Ausführung, die wir kennen gelernt haben, schwand auch die leiseste Erinnerung an die philosophischen Errungenschaften des großen Königsbergers, und es zeigte sich bei Schlegel vielleicht noch greifbarer wie bei Schelling, daß allzufrühe Vereinigung von Glauben und Wissen beide der Willkür preisgiebt und der religiösen oder wissenschaftlichen Ketzerei verdächtig macht. Säuberliches Auseinanderhalten theoretischer Erkenntnis und praktischer Postulate war nicht das geringste Verdienst des Kriticismus gewesen, und es war hohe Zeit, daß die Welt wieder darauf aufmerksam gemacht wurde. Hier setzt nun Schopenhauers und Herbarts philosophische Thätigkeit mit unleugbarem Erfolge ein. Beide sind darin vollkommen einig, daß „die Philosophie als eine Wissenschaft es durchaus nicht damit zu thun hat, was geglaubt werden soll oder darf; sondern bloß damit, was man wissen kann", unbekümmert, ob sie im Endresultate mit dem Glauben übereinstimme oder nicht[1]). Auch sie halten sich zunächst wie Kant an das Was der Welt in der Überzeugung, daß die von der Frage nach dem Woher, Wohin und Warum ausgehende Philosophie

[1]) Parerga 2, 386, § 176. Die „Welt als Wille und Vorstellung" und die „Parerga und Paralipomena" liegen bereits in 6. Aufl. vor, die bei jener mit der 4., bei diesen mit der 3. Aufl. identisch ist. Leider war mir die 1. Aufl. des erstgenannten Werkes von 1819 zum Vergleiche nicht zugänglich.

sich einer petitio principii schuldig mache. Beide verwerfen daher mit aller Entschiedenheit die Offenbarungsphilosophie Fichtes und Schellings, und Herbart stellt sich ganz auf Schopenhauers Seite, als dieser einem derartigen historischen Philosophieren vorwirft, daß es nur zu „einer Kosmogonie, einem Emanationssystem, einer Abfallslehre oder gar zu einer Lehre vom steten Werden, Entsprießen, Entstehen, Hervortreten ans Licht aus dem Dunkeln, dem finstern Grund, Urgrund, Ungrund und was dergleichen Gefasels sei", führe[1]). Allein hier beginnt bereits eine tiefgreifende Differenz beider Denker.

Wenn Schopenhauer bemerkte, die historische Philosophie nehme, „als wäre Kant nie dagewesen, die Zeit für eine Bestimmung der Dinge an sich", so berührte er damit freilich den wunden Punkt der Offenbarungsphilosophie. Denn für ein System, welches vom Absoluten ausgeht, giebt es kein Werden, weil dieses nicht ohne Früher und Später, nicht ohne den Begriff der Zeit denkbar ist. Dies war genau der Standpunkt der Identitätsphilosophie gewesen, welchen Schelling nur verließ in der Verzweiflung, von da aus zu der Welt der Erscheinungen je anders als durch einen Sprung gelangen zu können. Umgekehrt durfte eine Philosophie, welche von der Welt als Vorstellung ausging, mit Raum und Zeit als den aprioriſchen Anschauungsformen der Erscheinungen nur so lange rechnen, als sie sich innerhalb der Erscheinungswelt in ihrer Darstellung als Natur und Geschichte bewegte, mit andern Worten solange sie immanente Philosophie blieb. Mit vollem Rechte hat daher Herbart alsbald nach Bekanntwerden des Schopenhauer'schen Systemes darauf hingewiesen[2]), daß die Polemik des Verfassers der „Welt als Wille und Vorstellung" gegen Schelling ebensowohl ihn selbst treffe, insofern der Wille als das Ding an sich seiner Philosophie doch wieder das Princip des Werdens zeige. Aber auch Herbart war nicht gemeint, das Geschäft des Philosophen auf die bloße Sammlung und Sichtung des Erfahrungs-

[1]) W. a. W. u. V. 1, 322 ff. § 53.

[2]) Recension der W. a. W. Herbart, Werke (Hartenstein, Leipz. 1852) 12, 388.

stoffes zu beschränken, und er sah in dem Satze: „so viel Schein, so viel Hindeutung auf das Sein" die Thüre, welche die Welt als Vorstellung mit der ansichseienden Welt der Metaphysik verbinde.

Beide versichern sich somit auf noch näher anzugebende Weise des Kantischen Dinges an sich. Und wenn Herbart die Lehre Kants von Raum und Zeit verwirft, so läßt auch Schopenhauer aus Rücksicht auf sein Ding an sich diese in der Erscheinungswelt nicht zu ihrem Rechte kommen. Beide verfallen also in das entgegengesetzte Extrem der Offenbarungsphilosophie, daß sie auch in der Welt als Vorstellung von einem Werden recht eigentlich nichts wissen wollen. Hat es aber die Philosophie einzig und allein mit dem Sein zu thun, so kann es genau genommen keine Philosophie der Geschichte geben, so kann Rousseau nicht in Betracht kommen, inwieweit sein Philosophieren sich zwischen einem Anfangs- und einem Endpunkte bewegt und mithin ein „historisches" ist; so darf es uns nicht befremden, daß beide Philosophen der Geschichtswissenschaft kein erhebliches Interesse abgewinnen können. Schopenhauer hat einmal witzig gesagt, Herbart zähle zu den Leuten, die ihren Verstand verkehrt angezogen haben. So weit aber auch sonst die Wege beider Denker auseinandergehen mögen, in unsrem Zusammenhange gehören sie zu einander wie Don Juan und Faust nach Grabbes Worten:

„Ihr strebet nach
Demselben Ziel und karrt doch auf zwei Wagen."

Nur ist bei Schopenhauer wie bei Rousseau Weltanschauung und Persönlichkeit gar nicht zu trennen, während in Herbarts System das individuelle Moment vielleicht noch weniger eingreift wie bei Kant. —

Das Jahr 1788 kann man einen Markstein in der geistigen Entwicklung Deutschlands nennen. Damals verkündete Kant in seiner „Kritik der praktischen Vernunft" der Nation seine schon in der „Metaphysik der Sitten" angedeutete Lehre vom kategorischen Imperativ, damals kehrte Goethe aus Italien nach Weimar zurück und leitete jene schönheitstrunkene Zeit ein, in der Schiller die drakonische Härte des Kantischen Pflichtgebots durch Neigung

zu mildern suchte. Beide Elemente, das ethische wie das ästhetische, finden sich nun in seltsamer Verzerrung bei dem Philosophen, der in eben jenem Jahre 1788 dieses irdische Jammerthal betrat. Was Kant weit von sich wies, die „Fleischestötung des Anachoreten"[1]), wird bei ihm zum Kernpunkt seiner Tugendlehre, wie ihm andrerseits „die schwere Verbindung"[2]) von Geschmack und Genie infolge seines maßlosen Geniekultus nie glücken wollte.

Schon als Knabe kommt Schopenhauer durch weite Reisen in nähere Berührung mit dem Welttreiben, als es sonst in diesem Alter zu geschehen pflegt. Holland, England, Belgien, Frankreich, die Schweiz, Oesterreich und Deutschland werden durchstreift, aber die Vergangenheit all' dieser Länder und ihrer Völker bleibt ihm stumm[3]). Um so lebendiger treten dem heranwachsenden Jüngling die Phantasiegebilde ihrer Dichter vor sein geistiges Auge und belehren ihn, noch bevor ihm „der Menschheit ganzer Jammer" in der rauhen Wirklichkeit des Lebens aufgegangen sein kann, über „die Nichtigkeit und das Leiden dieses Lebens". So sehen wir bereits den Achtzehnjährigen bei dem konsequenten Pessimismus angelangt, gegen welchen sich der doch ganz anders vom Leben geschüttelte Verfasser der „Confessions" bis zum letzten Atemzuge gesträubt hat, ja selbst jene vom modernen Standpunkte so hochbedeutsame Zuspitzung seiner Kunstlehre, nach welcher uns in der Musik „ein unmittelbarer Widerhall des Ewigen" geblieben ist, wird für den genannten Zeitpunkt durch einen Brief an seine Mutter bezeugt[4]). Als er

[1]) Anthropologie, Werke (Schubert-Rosenkranz) 7, 2, 209.

[2]) Vgl. das so betitelte Schiller'sche Epigramm.

[3]) Am 4. Aug. 1803 schreibt seine Mutter an den in einer Pension zu Wimbledon bei London Befindlichen: „Du bist nun fünfzehn Jahre alt, du hast schon die besten deutschen, französischen und z. T. auch englischen Dichter gelesen und studiert, und doch, außer den Schulstunden, kein einziges Buch in Prosa, einige Romane ausgenommen, keine Geschichte, nichts, als was du etwa lesen mußtest, um bei Herrn Runge [dem Vorsteher eines Hamb. Institutes] zu bestehen." S. Gwinner, Schopenhauers Leben. 2. Auflage Leipzig 1878, S. 23.

[4]) Gwinner, S. 46—52.

dann dem Kaufmannsstande entsagt und nach kurzer Vorbereitung 1809 die Universität bezieht, vermag Heerens Vortrag an seiner Grundanschauung nichts mehr zu ändern, wennschon er auf dessen Empfehlung hin J. v. Müllers „vierundzwanzig Bücher allgemeiner Geschichte“ liest[1]). Mit der im Sommer 1813 erschienenen Dissertation „über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ legt er den Grundstein seines 1819 vollendeten, später nur ergänzten Lehrgebäudes. Das Zeitalter der Befreiungskriege aber, in welches der Ausbau seines Systemes fällt, gewinnt ihm nur ein gleichsam ästhetisches Interesse ab. Damals hat sich in ihm die Überzeugung befestigt, daß es im wesentlichen einerlei ist, „ob ein böses Gemüt sich abspiegele als ein Welteroberer, oder als ein Gauner oder hämischer Egoist“ [2]). Denn Bonaparte ist ihm lediglich „ein gewaltiger Spiegel des Willens zum Leben“, das mit seinem Namen verknüpfte Unheil dagegen muß ihm zum Beweise dienen für den namenlosen Jammer, den jener Wille im Gefolge hat [3]). Wie er sich aber in seiner gelassenen Betrachtung der Dinge dem alten Goethe nähert, so entfernt er sich wiederum von diesem, wenn er den Handelnden selbst die ästhetische Gerechtigkeit versagt und diejenigen schmäht, welche von der großen Zeit ergriffen, auch ohne von der Natur dazu bestimmt zu sein, das Schwert zur Hand nehmen [4]). Hier trennen sich seine Wege von denen unsres größten Dichters, der dem hochgeschätzten jungen Manne in sein Stammbuch die ahnungsvollen Worte schrieb:

„Willst du dich deines Wertes freuen,
So mußt der Welt du Wert verleihen.“

Mit dem Jahre 1819 sind wir auch am Endpunkte der Entwicklung angelangt. Alles später Erschienene dient nach dem eigensten Geständnisse des 1860 gestorbenen Philosophen nur zur Ergänzung und „auf die Entstehungsgeschichte des Systems folgt“,

[1]) Gwinner, S. 101.

[2]) Lindner und Frauenstädt. A. Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. Memorabilien, Briefe und Nachlaßstücke. Berlin 1863. S. 730. (citiert Mem.)

[3]) Ebenda 304. Dresdener Aufzeichnung von 1814.

[4]) Brief seiner Mutter vom April 1814, bei Gwinner 134.

wie Rudolf Haym in seiner unerreichten, wissenschaftlichen Widerlegung der Schopenhauer'schen Lehre bemerkt, „die Krankheitsgeschichte desselben“ [1]). Wie Schopenhauers Philosophie allmählich aus den heterogensten Elementen zu der in der „Welt als Wille und Vorstellung“ niedergelegten Lehre zusammengewachsen ist, wie seine Dissertation erst schwache Spuren der späteren Lehre zeigt, nach welcher wir im Willen das Ansich der Dinge zu sehen haben, dies alles hat Haym auf eine so gründliche und überzeugende Weise dargethan, daß wir hier nur auf ihn verweisen können. Dagegen wird man den Pessimismus, der gleichsam den Grundbaß seiner Philosophie bildet, nach den oben citierten Briefen seiner Mutter jetzt noch weiter zurückdatieren müssen. Es ist dies aber nicht mehr der Pessimismus des 18. Jahrhunderts, welcher sich bald pathetisch wie in Rousseaus „Diskurs über die Entstehung der Ungleichheit unter den Menschen“, bald satirisch wie in Voltaires „Candide“ geäußert hatte. Es ist vielmehr jene eigentümliche Mischung beider Elemente, wie sie gleichzeitig in Lord Byrons Werken zu dichterischem Ausdrucke gelangt. Schopenhauer hat sich gelegentlich selbst, als man ihm Widersprüche nachweisen wollte, „den konsequentesten und einheitlichsten aller Philosophen“ genannt [2]), und wir würden ihm gern beistimmen, wenn er nur das Wort „Pessimisten“ an die Stelle von „Philosophen“ gesetzt hätte. Denn dem Vereinsamten blieben die „unverwüstliche Heiterkeit des Sinnes“ wie der „weltverschönernde Blick“, worin er die vornehmsten Eigenschaften sah, um von vielen geliebt zu werden, zeitlebens versagt [3]). Unbegreiflich mußte es ihm daher erscheinen, daß Rousseau allen Ausfällen gegen unsre Kulturverhältnisse zum Trotz gegen Voltaire die unbegrenzte Güte der Naturabsicht verteidigte, und die Lehre des Genfers von einem verlorenen Paradiese, wie die Zukunftsträume andrer Philosophen dünkten ihm in gleichem Maße verächtlich, während die allegorische Wahrheit des Mythos vom

[1]) R. Haym, A. Schop. Preuß. Jahrbb. 1864. Bd. 14, S. 45—91; 179—243. Auch separat erschienen.

[2]) An Frauenst. Frankfurt, 11. Juli 1856. Mem. 695 ff.

[3]) Mem. S. 257.

Sündenfall ihn allein mit dem alten Testamente aussöhnte. Dagegen lehrt uns, wie er behauptet, die im Christentume so tief erfaßte Nichtigkeit alles Daseins, daß das Menschenleben schließlich nur den Stoff zu Tragödien oder Komödien darbiete[1]), und in der Durchführung dieses niederschlagenden Gedankens läßt uns die durchaus in ästhetischen Grundanschauungen wurzelnde Philosophie Schopenhauers die Erlösung von dem Joche des Willens zum Leben in der göttlichen Kunst finden, wenn wir nicht bis zur Weltentsagung der Anachoreten und indischen Büßer vordringen. So endet seine unleugbar atheistische Lehre[2]) mit dem rettenden Glauben an die Gottheit des Genies[3]) und die Heiligkeit des Asketen, wodurch er seine Geistesverwandtschaft mit der romantischen Schule bei aller Polemik gegen die Fratzen dieser Richtung erweist. Wir werden danach mit der Vermutung nicht irre gehen, daß auch für seine Anschauung vom Wesen der Geschichte hauptsächlich ästhetische Gesichtspunkte den Ausschlag geben.

Als ein hervorragendes Verdienst muß es nun da bezeichnet werden, daß er das Problem des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit, in welchem die tiefsten Rätsel geschichtlichen Lebens wurzeln, auf das gründlichste untersucht. Er thut dies in der preisgekrönten Abhandlung über die Freiheit des menschlichen

[1]) Welt als Wille 2, 657. 666—72.

[2]) Vgl. außer den einschlägigen Kapiteln s. Schriften Memorab. 246. 463 ff. u. 239 die Randbemerkung zu einem bei Schleiermacher nachgeschriebenen Collegienhefte: „Keiner, der religiös ist, gelangt zur Philosophie, er braucht sie nicht. Keiner, der wirklich Philosoph ist, ist religiös: er geht ohne Gängelband, gefährlich, aber frey." In seinem Haß auf den „Judengott", der in allen möglichen Variationen wiederkehrt, kann er den Voltaireschüler nicht verleugnen. Schon bei seinem Röm. Aufenthalt 1819 liebt er es, die deutsche Kolonie im Café Greco mit den Worten zu reizen: „Das Beste an den Deutschen ist noch, daß sie überhaupt keine Religion mehr haben", vgl. Cornill, J. v. Passavant. Neujahrsblatt des Frankfurter Vereins f. Geschichte u. s. w. 1864, S. 67.

[3]) Frauenstädt, Sch's. Geschichtsphilosophie, Deutsch. Mus., herausg. von Prutz und Frenzel 1867, S. 677 (Dresden 1814): „Die Philosophie ist so lange vergeblich versucht, weil man sie auf dem Wege der Wissenschaft, statt auf dem der Kunst suchte."

Willens[1]), vielleicht dem Besten, was er geschrieben hat. Voraussetzung derselben ist freilich seine Willenstheorie. Im Krystall wie in der Pflanze, im Tiere wie im Menschen erkennt Schopenhauer als treibendes Element ein Gemeinsames, den Willen, der seiner Potentialität nach bald Natur, bald Lebenskraft oder Wille im engeren Sinne des Wortes genannt zu werden pflegt. Man hat nun mit Recht darauf hingewiesen, daß diese Behauptung besten Falls metaphorische Geltung hat[2]), und in der That erinnert das, was Schopenhauer „über den Willen in der Natur" vorträgt, lebhaft an die Stelle des schönen poetischen Glaubensbekenntnisses" der Naturphilosophie[3]):

„Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,
Zum ersten Strahl von neugebornem Licht,
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht,
Hinauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft,
Ist Eine Kraft, Ein Pulsschlag nur, Ein Leben,
Ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben."

Auf den Willen, als den mehr oder minder starken Lebens-

[1]) Die beiden Grundprobleme der Ethik. 1839. Ich citiere nach der 2. Aufl. Leipz. 1860. (Werke Bd. 4, 2.)

[2]) Dies thun Trendelenburg u. Haym, vgl. bei letzterem S. 66: „Das wechselseitige Vertauschen des generellen Begriffs der Kraft und des speziellen Begriffs Wille, dieses Vexierspiel mit dem Wort Wille in Verbindung mit dem Vexierbegriff des Dings an sich — dies allein macht es Schopenhauer möglich, auf der einen Seite den menschlichen Willen und mit ihm die ganze Ethik zu naturalisieren, auf der anderen Seite die Natur phantastisch-poetisch zu anthropomorphosieren." Wenn dagegen Frauenstädt in der Einl. zu Sch's. Werke, Bd. I, S. L. einwendet, daß bei allen Gemeinbegriffen, also in unserem Falle auch bei dem Begriff Wille, nach Abzug der spezifischen Artunterschiede nur das all diesen Artunterschieden „gemeinsame Wesentliche übrig gelassen" werde, so bestreiten ja eben Trendelenburg u. Haym dieses „gemeinsame Wesentliche" in allen Naturobjekten, sie bestreiten vor allem, daß wir durch das Selbstbewußtsein auf den Willen im weiteren Sinne geführt werden. Zum mindesten mußte Sch. für den Willen, zum Unterschied von dem menschlichen Willen, einen besonderen Terminus prägen.

[3]) Das „Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens". Aus Schellings Leben, Bd. 1, 287.

odem aller Objekte der organischen wie der anorganischen Natur wirkt aber der Satz vom Grunde, welchem die ganze Welt der Erscheinung unterworfen ist, in der Weise ein, daß er sich bei dem anorganischen Körper als Ursache im engsten Wortsinne, bei Pflanze und Tier als Reiz, bei dem Menschen jedoch als Motivation äußert. Von Freiheit kann sonach nur beim Menschen die Rede sein; denn er allein ist sich vermöge des Selbstbewußtseins seines Willens bewußt. Dabei kommt nicht in Betracht die physische Freiheit; denn sie ist stets vorhanden, wo keine materiellen Hindernisse unserem Handeln im Wege stehen. Es kommt ferner nicht in Betracht die intellektuelle Freiheit; denn diese ist bei normalem Zustande des Erkenntnisvermögens gegeben. Ist der Mensch frei, so ist er es in moralischer Hinsicht, indem alsdann sein Wille durch nichts bestimmt außerhalb des Satzes vom Grunde oder der Notwendigkeit steht. Nun hat schon Kant auf das bündigste erwiesen, daß jede That des empirischen Menschen „das notwendige Produkt seines Charakters und des eingetretenen Motives ist", wofür auch die unbelebte Natur ein Analogon bietet in der Äußerung, welche durch eine Ursache der allgemeinen Naturkraft abgenötigt wird. Verantwortlichkeit kann daher dem Menschen nur dann zugemutet werden, wenn sein Charakter seine eigene That ist. Dies hatte Kant behauptet, indem er aus dem unauslöschlichen Gefühl der Verantwortlichkeit in unserer Brust auf ein dem empirischen Charakter des Menschen Übergeordnetes schloß und dem von ihm sogenannten intelligiblen Charakter des Menschen die Freiheit wahrte, die er für den Menschen, wie er in die Erscheinung tritt, bestreiten mußte. Dagegen will nun Schopenhauer nicht „durch Hineinziehen des Gewissens in das Selbstbewußtsein die Frage auf den Boden der Moral hinüberspielen", und glaubt sie vielmehr in der Weise zu lösen, daß er den Willen als das Ding an sich in dem intelligiblen Charakter Kants wiederfindet und außerhalb des Kausalitätsgesetzes stellt [1]). Ist aber der Wille im Sinne Schopenhauers das Ding an sich, so ist er auch als solches dem

[1]) Grundprobleme 29, 4 fg. 98 fg. 8. 56. 73. 10. 96 fg.

Satze vom Grunde nicht unterworfen, selbst dann, wenn er seiner Potentialität nach bloße Lebenskraft sein sollte. Die Freiheit als „das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen", kommt dann aber der Pflanze ebensogut zu wie dem Menschen, insofern ihr Ansich eben auch der Wille ist. Wenn nun Schopenhauer ungeachtet seiner Prämissen nur dem mit dem intelligiblen Charakter identischen Willen Freiheit, und zwar moralische Freiheit, zuerkennt, so mutet er unserm Begriffsvermögen wie in seiner Definition des Willens das Unmögliche zu, und man fragt sich staunend, wie der Philosoph, welcher die Grundsätze des Kriticismus wieder zu Ehren bringen will, sich gleichwohl derselben so völlig entschlagen kann. Das Rätsel löst sich aber sofort, wenn wir uns noch einmal Schopenhauers Methode transscendentaler Betrachtung vergegenwärtigen.

Angenommen, wir könnten alle Phänomene auf ihre Ursachen zurückführen, so bliebe doch immer die Grundursache für die ganze Reihe der Phänomene unerklärt [1]), und zwar so lange, als wir uns auf das Begreifen beschränken und unser Blick nur an der Erscheinungswelt haftet. Bei allen Wissenschaften ist dies der Fall. Zu dem Wesen der Dinge dringen allein durch das Genie des Künstlers und die Philosophie, welche demnach strenggenommen keine Wissenschaft, sondern ein der Kunst Verwandtes ist [2]). Wie den Künstler sein Genius, so leitet dabei den Philosophen „das bessere Bewußtsein" [3]).

[1]) Welt a. W. 1, § 17. Vgl. Frauenstädt. Sch's. Geschichtsphilosophie a. a. O. S. 679.

[2]) Vgl. oben S. 218 Anm. 3. Ferner Memorab. 718. „Der Philosoph vergesse nie, daß er eine Kunst treibt und keine Wissenschaft." Ebenda 719. 714 u. 247.

[3]) Dieses in den Studien zur Welt a. W. häufig begegnende Vermögen identifiziert Frauenst. Mem. S. 245 mit der „Verneinung des Willens zum Leben", während es doch bestenfalls nur das zu jener Verneinung führende Bewußtsein bezeichnen kann! Schopenh. selbst hat die Verwandtschaft desselben mit Schellings „intellektualer Anschauung" gefühlt; denn er sagt in den Anmerkungen zu Schellings „Philosophie und Religion" (aus A. Sch's. handschriftl. Nachlaß: Abhandlungen u. s. w., herausg. v. Frauenst. Leipz. 1864, S. 230): „Schellings intellektuale Anschauung ist doch etwas

In dieser Schärfe hat Schopenhauer jedoch seine Gedanken nur in den Studien zu seinem Hauptwerke ausgeprägt. Wenn er in diesen die Wissenschaften noch als die eigentliche Domäne des vernünftigen Normalmenschen bezeichnet, so kann nach seiner späteren Ansicht beispielsweise auch der Historiker die Pfade des Genius wandeln, sobald er uns nämlich in der Geschichte das Wesen der Menschheit aufdeckt[1]). Doch fügt er sofort hinzu, daß dies nur ein Ausnahmefall sein dürfe. Denn der Historiker hat sich stets an die Erscheinungswelt zu halten und darf demgemäß nie von der strengen Verknüpfung von Ursache und Wirkung absehen. Was ohne Wirkung geblieben ist, steht außerhalb seiner Sphäre und die Idee kommt deshalb nach ihrer inneren Bedeutsamkeit bei dem Dichter zu reinerer Entfaltung.

In einem Punkte hat Schopenhauer gewiß recht. Es ist die Achillesferse des Historikers, daß er die Ursachen festgestellter Wirkungen niemals restlos nachzuweisen vermag, wohingegen der Dichter von seinem erhabenen Standpunkte aus selbst das Wunder begreiflich macht. Aber diese Schwäche, die gerade für unsere Wissenschaft so charakteristisch sein soll, haftet ja, wie wir eben erst gehört haben, allen Versuchen an, die sich auf das Begreifen beschränken. Und wenn wir mit dem alten Faust des Glaubens leben, daß die Spur der Erdentage eines wirklich bedeutenden Menschenlebens „nicht in Äonen untergehen" werde, so huldigt Schopenhauer dem entgegengesetzten Glauben und erinnert durch seine Deklamationen über einflußlos gebliebene Handlungen hervorragender Individuen nur an den Denker, der Jahrzehnte lang vergeblich auf die Anerkennung der Mitwelt gewartet hat.

Das Hauptergebnis der bisherigen Ausführungen scheint mir aber zu sein, daß die Grundprincipien der Schopenhauer'schen Lehre zwar zu einem Gegensatze zwischen Philosophie und Wissenschaft führen, daß hingegen eine Ausstoßung der Geschichte

Anderes, als das bessere Bewußtseyn, das ich dem Menschen zuspreche. Denn der Leser soll sie immer gegenwärtig erhalten, und das kann man nur durch einen Verstandesbegriff: was ich meyne ist außerzeitlich und steht nicht in unserer Willkür nach Begriffen."

[1]) W. a. W. 1, 288.

aus der Reihe der Wissenschaften keineswegs mit Notwendigkeit daraus folgt. Um so unwiderleglicher folgt sie seiner Meinung nach aus seiner Definition des Begriffes Wissenschaft. Diese ist nämlich diejenige Form der Erkenntnis, welche vom Allgemeinen auf das Besondere schließt, so zwar, daß sie das Besondere dem Allgemeinen subordiniert. Da nun Schopenhauer das Allgemeine der Geschichte in dem ganz und gar willkürlichen Schematismus der Hauptperioden sieht, Begriffe wie Gattung, Gesellschaft, Staat, Kultur jedoch völlig unbeachtet läßt, so hat er natürlich leichtes Spiel, die Subordination des Besonderen unter das Allgemeine hinsichtlich der Geschichte in Abrede zu stellen. Denn die einzelnen Geschehnisse sind ja dem Begriffe nach den Perioden koordiniert. Wir dürfen mithin nur von einem Wissen, nicht von einer Wissenschaft der Geschichte reden. Gleichwohl haben wir alle Ursache, dieses Wissen nicht zu unterschätzen, insofern uns allein die Geschichte auf den Begriff Menschheit führt. „Was die Vernunft dem Individuo, das ist die Geschichte dem menschlichen Geschlechte", d. h. sie ist das vernünftige Selbstbewußtsein desselben, sozusagen die Gattungsvernunft. Nur wenige Seiten vor der zuletzt angeführten Stelle hatte der Philosoph freilich noch gelehrt, daß die Geschichte von Individuen, die Wissenschaften dagegen von Gattungen reden. Denn diese haben es mit dem zu thun, „was immer ist", jene mit dem, „was nur einmal und dann nicht mehr ist", wobei es uns nicht stören darf, daß die Devise der Geschichte an anderer Stelle „Eadem sed aliter" lautet[1]).

So viel erhellt wohl aus alledem, daß sich Schopenhauer nie die Frage vorgelegt hat, wodurch ein Faktum zu einem historischen Vorgange, oder wie Droysen sich ausdrückt[2]), „wie aus

[1]) W. a. W. 1, 74—5. 508 fg. 502. 505 ff. Vgl. 1, 33—4 wo wegen des Gegensatzes von Wissenschaft und Philosophie erklärt wird, daß alle Wissenschaft nie in das innerste Wesen der Welt treffe und im Grunde nichts weiter lehre als das Verhältnis einer Vorstellung zur anderen.

[2]) Grundriß der Historik, 2. Aufl., S. 5 „macht den Kaufkontrakt, der heute zwischen Privaten abgeschlossen wird, ein Jahrtausend zu einer geschichtlichen Urkunde?" Eine Frage, auf welche allerdings manche moderne Publikation die Antwort schuldig bleiben dürfte.

den Geschäften Geschichte wird". Aber dürfen wir von ihm Klarheit in diesen Dingen verlangen, wo er doch mit sich über den Begriff der Wissenschaft so wenig im reinen ist? Nach dem Dinge an sich, so heißt es das eine Mal, fragt allein die Philosophie, welche mit den Wissenschaften nichts zu thun hat. Dennoch beschäftigen sich diese mit dem, „was immer ist", woraus sich mit Notwendigkeit die u. a. von Schelling gezogene Folgerung ergiebt, daß wir streng genommen nur von Einer Wissenschaft, der Philosophie reden dürfen. Wenn nun Schopenhauer trotzdem die Existenz von Naturwissenschaften behauptet, welche sich also mit dem immer Seienden in der Natur zu beschäftigen hätten, so setzt er damit doch eigentlich eine tote, starre Materie an die Stelle der lebendigen, sich ununterbrochen neu gestaltenden Natur, die Entwicklung, welche unter das eiserne Joch des Kausalitätsgesetzes gebeugt und in den aprioristischen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit vorstellbar wird, fällt alsdann nicht mehr in den Bereich wissenschaftlicher Untersuchung. Und wenn er schließlich der Geschichte insbesondere einen Vorwurf daraus macht, daß sie infolge der Unerschöpflichkeit des Individuellen und Einzelnen „von jedem neuen Tage, in seiner Alltäglichkeit, sich das lehren lassen müsse, was sie noch gar nicht wußte", so vergißt er, daß auch die Natur, der Erdball, das Sonnensystem eine Zukunft haben, deren Dunkel bei allen Fortschritten der Naturwissenschaften wohl nie ganz gelichtet werden wird, der Schüler Kants vergißt vor allem, daß ja auch die Zukunft jedes Einzelindividuums und des weiteren selbst der Gattung sich im voraus berechnen ließe, falls nur das aus Charakter und Motiven hervorgehende Produkt, welches unsere Handlungen sind, auflösbar wäre. Soll aber eine Wissenschaft unter allen Umständen die Dinge auf ihre letzte empirische Wurzel zurückführen können, so wird sich freilich die Geschichte in noch höherem Grade als die Naturwissenschaften für immer begnügen müssen, nur ein Wissen zu sein.

Der Inhalt dieses Wissens aber ist „nur der lange und verworrene Traum der Menschheit". Hatte noch Kant die Frage nach einem Fortschritt zum Besseren in der Menschengeschichte

schließlich bejahen müssen, so hält Schopenhauer in dieser schlechtesten aller Welten allein eine intellektuelle Vervollkommnung für möglich, „da das Moralische im wesentlichen unverändert bleibt"[1]). Doch schimmert Kants Lehre vom Antagonismus der Kräfte in seiner „Teleologie der Moral"[2]) durch, und wie jener glaubt auch er, daß es ohne die natürlichen oder von Menschen hervorgebrachten Übel keine Tugend auf Erden gebe, aber auch — und hier hören wir nur den ästhetischen Philosophen — kein Trauerspiel. Mit seiner skeptischen Ansicht des geschichtlichen Fortschrittes setzt er sich aber nicht nur mit Kant, sondern auch mit seiner eignen Lehre in Widerspruch. In Gemäßheit seiner Freiheitslehre ist nämlich ein Fortschreiten hinsichtlich der Moral, da der Charakter als die Sphäre des Wollens als konstant angenommen wird, nur durch Berichtigung der Erkenntnis möglich[3]), welche eine Läuterung der Motive zur Folge haben kann. Indem aber derart gereinigte Motive den Willen nach einer anderen moralisch besseren Richtung hinlenken, führt intellektuelle Vervollkommnung mittelbar auch zu erhöhter Moralität.

Am auffallendsten tritt der zuletzt berührte Widerspruch in seiner „Rechtslehre" zu Tage. Hier ereifert er sich namentlich gegen Kant, weil dieser im Staate eine Anstalt zur Beförderung der Moralität sehe. Aber ist es nicht dasselbe, wenn Kant Legalität als die Vorstufe der Moralität hinstellt, oder wenn Schopenhauer behauptet, daß der Staat, falls er nur seinen Zweck, die Verhütung der nachteiligen Folgen des Egoismus, vollständig erreiche, auf diesem Wege „dieselbe Erscheinung hervorbringen werde, als wenn vollkommene Gerechtigkeit der Gesinnung allgemein herrschte?" Meint er etwas anderes als die Kantische Legalität, wenn er in seiner drastischen Weise den Bürger dieses Idealstaates dem Raubtiere vergleicht, das „mit

[1]) W. a. W. 2, 506.

[2]) Memorab. 736: Zur Beförderung der menschlichen Moralität diene u. a. „das ganze Verhältnis der Natur zu den Bedürfnissen des Menschen, wohin auch die Notwendigkeit der Collision der Menschen untereinander gehört".

[3]) Grundprobleme S. 52.

einem Maulkorb so unschädlich ist, wie ein grasfressendes Tier"? Sein Unterschied von Kant ist auch hier im Grunde nur eine Folge seines Pessimismus. Denn hinter den Übeln, welche dieser Staat beseitigen würde, sieht er, wie ein verzogenes Kind, das durch nichts zufriedengestellt werden kann, alsbald die Langeweile des Schlaraffenlandes auf die arme Menschheit lauern[1]). Der Staatsvertrag wird erst dann eine Wahrheit, wenn sich alle „den Schmerz des Unrechtleidens dadurch ersparen, daß sie dem durch das Unrechtthun zu erlangenden Genuß entsagen". Solange jedoch dieses Problem zu keiner reinen Lösung gekommen ist, nehmen wir an allen Staaten eine Tendenz entweder zur Anarchie oder zur Despotie wahr, zu dieser bei den Monarchien, zu jener bei den Republiken, während der Mittelweg der konstitutionellen Monarchie zur Herrschaft der Faktionen tendiert. So sehr nun auch Schopenhauer überzeugt ist, daß auf Erden nicht das Recht, sondern die Gewalt herrsche, von welcher man nur wünschen könne, daß sie mit dem Rechte verbunden sei, so hebt er doch immer wieder die monarchische Regierungsform als die dem Menschen natürliche hervor[2]). Der niedrige Utilitarianismus, welcher zum Schaden von Künsten und Wissenschaften in den Vereinigten Staaten, als der größten Republik unserer Zeit, herrscht[3]), empört seinen vornehmen Sinn, aber auch er verkennt nicht, daß die zur größeren Hälfte aus Sklaven bestehende Bevölkerung Bedingung der in Künsten und Wissenschaften blühenden Republiken des Altertums war. Fügen wir noch hinzu, daß seine Republik des Plato in einer Despotie der Weisen und Edlen einer Nation bestünde, „erzielt auf dem Wege der Generation, durch Vermählung der edelmütigsten Männer mit den klügsten und geistreichsten Weibern", so haben wir die Hauptzüge seiner „Politik" wiedergegeben[4]).

[1]) W. a. W. 1, 407—14. Memorab. 736 u. 302.

[2]) W. a. W. 1, 406. Parerga 2, 270.

[3]) Viel unverblümter heißt es in den „Aphorismen" (Aus Sch's. Nachlaß S. 385): „Der eigentliche Charakter der Nordamerikaner ist Gemeinheit: sie zeigt sich an ihnen in allen Formen, als moralische, intellektuelle, ästhetische und gesellige Gemeinheit."

[4]) Parerga 2, 272 fg., vgl. W. a. W. 2, 624.

Wie in das zuletzt Mitgeteilte seine Theorie oder besser gesagt Marotte von der Erblichkeit der Eigenschaften hineinspielt, wonach wir den Charakter vom Vater, von der Mutter aber den Intellekt überkommen, so krankt die ganze „Rechtslehre und Politik" an einer bei einem Philosophen schier unglaublichen Subjektivität, für welche wohl nichts bezeichnender ist, als seine einseitige Charakteristik des amerikanischen Wesens. Wüßten wir nicht hinlänglich, wie gering Schopenhauer von dem Werte des Studiums der Geschichte dachte[1]), derartige Sätze würden allein beweisen, daß er sich nicht viel damit befaßt hat. Die Vorlesungen, die er als Student bei Heeren und Wolf gehört hat[2]), waren überhaupt wohl die letzte Berührung mit einer Disciplin, deren Unzuverlässigkeit er durch ein cynisches Gleichnis veranschaulicht hat[3]). So finden wir bei ihm kein Anzeichen einer genaueren Bekanntschaft mit Niebuhr, mit dem sich doch der um achtzehn Jahre ältere Hegel, wenn auch polemisch, auseinandergesetzt hat; kein Wort seiner Schriften und Briefe deutet auf Kenntnis der Schriften Rankes und seiner Schule hin[4]). Wenn er dennoch der Welt-

[1]) Memorab. 301.

[2]) Ebenda 232. Er hörte bei Heeren 1809/10 Staatengesch. S. S. 1810 Gesch. d. Kreuzzüge. S. S. 1811 Ethnographie bei Heeren. Reichsgesch. bei Lüder. In Berlin: 1812/13 Griech. Alterthümer b. Wolf.

[3]) Parerga 2, 480.

[4]) Die abfällige Erwähnung der „destruktiven Kritik der Römischen Königsgeschichte" (Parerga 2, 511) und was Sch. ebenda 481 fg. über die neuere kritische Geschichtsforschung bemerkt, ist viel zu allgemein gehalten, als daß man daraus auf histor. Studien schließen dürfte. Da ist nun eine neuere Publikation von E. Grisebach, Edita u. Inedita Schopenhaueriana, Leipzig 1888, wenigstens in einem Punkte von Interesse. Grisebach hätte sein in typographischer Beziehung hervorragendes Buch auch einen Beitrag zum Schopenhauerkultus nennen können. Denn aus den hier veröffentlichten Randglossen, die jedesmal in der Sprache des betreffenden Buches abgefaßt sind, ersieht man nur, daß Schopenhauer das Wort Esel in allen Sprachen geläufig war. Aber wir finden hier auch einen Katalog der Schopenhauer'schen von Gwinner verkauften Bibliothek, der nach dem Bär'schen Auktionskatalog angefertigt, zwar nicht vollständig ist, aber doch weitaus den größten Teil derselben enthält. Mag es da nun eine Folge der Unvollständigkeit sein, daß wir keinen Thukydides und Polybios finden, so stimmt es auffallend, daß seine Bibliothek an historischen Werken nur Indica, von neueren

geschichte eine Einwirkung auf den Philosophen zusprach, insofern gerade sie es ihm möglich mache, „seine Individualität auszubilden, zu entfalten, zu benutzen, nicht nur für sich, sondern auch für andere“ [1]), so wirft das allerdings ein eigentümliches Licht auf eine Lehre, die uns keinen besseren Rat weiß, als die Weltflucht.

Wie sehr ihm aber der historische Sinn abging, das beweist, wie schon öfter hervorgehoben worden ist, seine Gleichstellung der Lehre Kants, Platons und der Upanischaden, das beweist vor allem seine autodidaktische, unkritische Citiermethode, für welche ultramontane Geschichtsklitterungen unsrer Zeit ein lehrreiches Analogon darbieten. Denn begegnen wir bei ihm auch keiner Ungeheuerlichkeit, wie es die Urvolkhypothese Fichtes, Schellings und ihrer Nachfolger ist, so scheut er doch nicht vor der Behauptung zurück, daß die ersten Menschen schwarz gewesen seien, weshalb auch die ältesten Madonnenbilder diese Farbe trügen [2]), er zögert nicht, Indra, Ormuzd und Jehova, ferner Wodan und Buddha zu identifizieren [3]), er entdeckt frischweg im Buddhaismus und Christentum nicht bloß ideelle, sondern auch historische Verwandtschaft [4]). Und wenn er seine Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben durch Beispiele belegen will, so gelten ihm die aus irgend einer englischen Zeitung geschöpften Notizen über die erbauliche Rede eines Verbrechers auf dem Schafott als vollwertige Zeugnisse seiner Theorie [5]). Nicht mit Unrecht hat ihn daher ein geistreicher Franzose [6]) den letzten aus der Generation

deutschen Historikern aber nur J. v. Müllers ihm von Heeren anempfohlene und gelegentlich benutzte allgemeine Geschichte enthält. Auf der Frankfurter Stadtbibliothek aber war der Philosoph, der seinen Bedarf an Büchern sich anzuschaffen pflegte, ein seltener Gast.

[1]) Memorab. 744.

[2]) W. a. W. 2, 627. Parerga 2, 168 fg.

[3]) W. a. W. 2, 716 fg. Parerga 2, 405 ff. 433.

[4]) Parerga 2, 410 ff. 415.

[5]) W. a. W. 2, 726 fg.

[6]) Foucher de Careil, Hegel et Schopenhauer. Paris 1862. S. 176. „Heureux ceux qui ont entendu ce dernier des causeurs de la génération du dixhuitième siècle.“

der Voltaire, Diderot, Helvetius und Chamfort genannt. Liebt Schopenhauer es doch selbst, die „Zopfzeit“ der verhaßten und, wie schon das schreckliche, selbstgebildete Wort zeige, gründlich verdorbenen „Jetztzeit“ entgegenzuhalten, weil „an jenen Zöpfen Köpfe saßen; jetzt hingegen mit dem Stengel auch die Frucht verschwunden zu sein scheine“ [1]). Und während er nicht müde wird, auf alle gleichzeitigen Philosophen im polternden Tone zu schimpfen, und grundsätzlich die Antizipationen seiner Willenstheorie bei Fichte und Schelling nicht als solche anerkennt, ist ihm die Bundesgenossenschaft der Aufklärungsphilosophen jederzeit hochwillkommen, selbst wenn ihm ihre Weltansicht im übrigen nicht sympathisch sein sollte. Seine Vorliebe für Helvetius und Voltaire verhindert deshalb nicht, daß er an entscheidender Stelle Rousseau für seine Lehre in Anspruch nimmt.

Zu dem Genfer Bürger zog ihn das Gefühl innerer Verwandtschaft unwiderstehlich hin, und nicht umsonst hat er die „Neue Heloise“, der er das Motto zu dem ersten Buche seines Hauptwerkes entnahm, in einer Reihe mit dem „Don Quixote“, dem „Tristram Shandy“ und „Wilhelm Meister“ gestellt [2]). Denn beide Denker sind im Grunde künstlerische Naturen, so zwar, daß Rousseaus Talent zwischen Satire und Idyll hin und her schwankt, Schopenhauers Philosophie hingegen zu einer Elegie großen Stiles wird. Dennoch fühlte sich der Timon unter den Philosophen durch Rousseaus Glauben an die ursprüngliche Güte und unbegrenzte Perfektibilität des Menschengeschlechts derart abgestoßen, daß er das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars geradezu eine „flache protestantische Pastorenphilosophie“ und den „Prototyp alles Rationalismus“ nannte [3]). Mit der Lebhaftigkeit eines Zeitgenossen trat er daher in dem Streite zwischen Voltaire und Rousseau auf die Seite des ersten, weil jener nicht nur

[1]) Parerga 1, 187.

[2]) Gwinner 433. Sch. besaß von R. eine Zweibrücker Ausgabe der Oeuvres, die „Nouvelle Héloise“ in einer Pariser Ausg. von 1827; sodann „Esprit, maximes et principe de R. Neuchâtel 1791“ und „Pensées et maximes de R. Paris 1820“ (mir nicht zugänglich). S. Grisebach Edita 171.

[3]) W. a. W. 2, 671 fg. — Parerga 2, 417.

die überwiegende Größe des Uebels eingesehen habe, sondern auch „von der strengen Necessitation der Willensakte“ überzeugt gewesen sei und nicht minder „von der Wahrheit des Locke'schen Satzes, daß möglicherweise das Denkende auch materiell sein könne“. Da ist nun mit einemmal aller Groll gegen den Verfasser des „Emil“ verschwunden, als Schopenhauer in seiner Ethik das Mitleid zur Grundlage der Moral macht und sich für diese Ansicht auf „die Autorität des größten Moralisten der ganzen neueren Zeit“ berufen kann. „Denn dies ist ohne Zweifel J. J. Rousseau, der tiefe Kenner des menschlichen Herzens, der seine Weisheit nicht aus den Büchern, sondern aus dem Leben schöpfte, und seine Lehre nicht für das Katheder, sondern für die Menschheit bestimmte, er, der Feind der Vorurteile, der Zögling der Natur, welchem allein sie die Gabe verliehen hatte, moralisieren zu können, ohne langweilig zu sein, weil er die Wahrheit traf und das Herz rührte“.[1]).

Mit Rousseau teilt Schopenhauer schon rein äußerlich das Schicksal, eine Preisschrift von derselben Akademie, welche eine ältere Schrift gekrönt hatte, zurückgewiesen zu sehen. Und wie der Verfasser des zweiten Diskurses hält er das Unglück für die Bedingung des Mitleids, das Mitleid für die Quelle der Menschenliebe. Aber Rousseaus Mitleid wird für den Menschen ein Sporn zum Handeln, weil er den Menschen allein für das Unglück verantwortlich macht. Das Mitleid Schopenhauers gilt dem physischen Elend der Menschheit. Fängt also auch für beide die Glückseligkeit erst da an, wo das Leiden aufhört, so übertrifft doch der deutsche Philosoph den Genfer an Energie des Leidens, und predigt wie „der alte Kranke von Ferney“ Entsagung. Rousseau betrachtet wie die Cyniker „das Herabsetzen unserer Bedürfnisse auf ihr Minimum als den sichersten Weg zur Glückseligkeit“ [2]). Schopenhauer will von dergleichen Halbheiten nichts mehr wissen und fordert Ertötung des Willens zum Leben. Aber Rousseau

[1]) Preisschrift über die Grundlage der Moral, nicht gekrönt von der Königl. Dänischen Societät der Wissenschaften zu Kopenhagen, am 30. Jan. 1840. Werke 4, 2, 246 (der 2. Aufl.).

[2]) W. a. W. 2, 170.

findet von seiner Weltansicht den Weg zu einem Platonischen Staate, der seine Bürger zur Tugend erzieht; und Fichte sieht es demgemäß, weil auch für ihn wie für den Frankfurter Philosophen die wirkliche Welt „mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen nichts“ ist, als die vornehmste Pflicht des Patrioten und als die Vorbedingung des seligen Lebens an, daß wir den Nichtigkeiten dieser Welt absterben[1]). Schopenhauer entzieht sich den praktischen Konsequenzen der Ideenlehre Platos, indem er sich seinen Voltaire in der Tasche an den Ganges flüchtet[2]). Wie der Verfasser der Schrift „Gott und die Menschen“, verwirft er die christliche Dogmatik, wenn man sie sensu proprio nimmt, läßt sie aber im allegorischen Sinne, namentlich wegen der starken Beimischung von Pessimismus, gelten. Wie dieser, wägt er „die Verbrechen, welche das Christentum wirklich verhindert, und alle guten Handlungen, die es wirklich erzeugt hat“, gegen einander ab und kommt zu ähnlichen Ergebnissen wie Voltaire[3]). Und wenn er auch mit Rousseau die Vorliebe für Biographien teilt, so sind ihm doch die verlogensten und schwülstigsten Heiligenleben „ungleich belehrender und wichtiger als selbst Plutarch und Livius.“ Denn diese erzählen von Welteroberern, jene von Weltüberwindern[4]).

Wie nur irgend ein Sohn des achtzehnten Jahrhunderts steht somit Schopenhauer in historischen Dingen auf dem Boden des Rationalismus. Und doch nannten wir ihn einen Geistesverwandten der Romantiker? Die Wahrheit ist, daß er mit diesen nur den maßlosen Kultus des Genies teilt, die vertiefte Anschauung der Geschichte, als die segensreichste ihrer Bestrebungen, ihm dagegen versagt blieb. In Kants Kritik der Urteilskraft fand er

[1]) W. a. W. 1, 487.

[2]) Philosophie de l'histoire. Oeuvr. (Didot) 3, 23: „L'ancienne religion de l'Inde, et celle des lettrés à la Chine, sont les seules dans lesquelles les hommes n'aient point été barbares.“ Nur die Witwenverbrennung ist für V. ein Beweis „que le fanatisme et les contradictions sont l'apanage de la nature humaine“.

[3]) Parerga 2, 389 u. W. a. W. 2, 209. In „Dieu et les hommes“ chap. 42 (Oeuvr., Didot 6, 264—6) schätzt V. die Zahl der in Christi Namen Umgebrachten auf 9468800 Menschen.

[4]) W. a. W 1, 456.

wohl den Satz, daß die Wissenschaften als ein Lehrbares, Nachzuahmendes nicht zu dem Gebiete des Genius gehören. Da mußte dem sich genialisch dünkenden jungen Manne die Philosophie notwendig zur Kunst werden. So nur konnte es kommen, daß der Begeistertste aller Kantianer sich in einem Netze von Widersprüchen gefangen hat.

Zunächst bekennt sich ja seine Lehre ganz und gar zu den Grundsätzen des Kritizismus und will nichts sein als „eine vollständige Wiederholung, gleichsam Abspiegelung der Welt in abstrakten Begriffen [1])". Damit aber hat sich der Philosoph nach Haymś treffender Bemerkung [2]) die Möglichkeit genommen, an irgend einer Stelle den Kreis zu durchbrechen, den er mit dem Satze, „die Welt ist Vorstellung", um alles Sein gezogen hat. Um so mehr mußte er sich also auf die Erscheinungswelt hingewiesen sehen, d. h. neben dem Studium der Naturwissenschaften, dem er in der That fleißig obgelegen hat, vor allem auf das der Geschichte.

Vielleicht hätte alsdann sein Pessimismus eine Korrektur erfahren, da ja der Stoff der Weltgeschichte „nicht das Verneinen und Aufgeben des Willens zum Leben, sondern eben sein Bejahen und Erscheinen in unzähligen Individuen ist" [3]). Statt dessen wird dem optimistischen Idealismus Rousseaus und der deutschen Philosophie der Krieg erklärt, und wenn Kant und Schelling schon hart an der Grenze des Pessimismus stehen, so reißt Schopenhauer die letzte Scheidewand ein und macht das, was bei seinen Vorläufern nur ein Accidens war, zum nervus rerum. Und da nun sein Pessimismus fast noch trostloser ist wie der des zweiten Diskurses, so verfälscht er die Anschauung des Wesens der Geschichte vollends.

Gehört Schopenhauer aber auch in die idealistische, mit den Namen Fichtes, Schellings, Krauses und Hegels bezeichnete Reihe, so unterscheidet er sich doch von diesen wesentlich durch die schroffe

[1]) W. a. W. 1, 99.
[2]) Preuß. Jahrbb. a. a. O., S. 56.
[3]) W. a. W. 1, 455.

Gegenüberstellung von Philosophie und Geschichte [1]), vor allem aber dadurch, daß er die Früchte seines Eklektizismus nicht durch einen Grundgedanken zu einem Systeme, sondern wie Rousseau durch ein forciertes Gefühl zu einem eintönigen Stimmungsbilde vereinigt. Die Bewunderung, die man dem tiefen, dem vielseitigen Denker, vor allem dem wundervollen, klassischen Prosaisten nie versagen wird, schwindet also wie bei Rousseau dahin, sobald wir eine Prüfung der Solidität seines Lehrgebäudes unternehmen. Denn es ist nicht anders: die Paradoxie, das süße Vorrecht des Dichters, beherrscht durchaus sein wissenschaftliches Bewußtsein und hat sein Streben mit dem Fluche des Dilettantismus belastet. —

Mit Herbart (1776—1841) verlassen wir den Kreis der Romantiker, in welchen uns Schopenhauers künstlerische Anwandlungen noch einmal zurückversetzt hatten. Da hören wir nichts mehr von der intellektuellen Anschauung Schellings oder der gottentstammten Begeisterung Schlegels, nichts mehr von dem besseren Bewußtsein Schopenhauers, welcher einmal populär gesagt hat, „alles Urdenken geschehe in Bildern" [2]). Denn mit Bewußtsein verzichtet Herbart auf das geniale Philosophieren, und dieser blutlose Denker übertrifft daher den Frankfurter Weisen an Sicherheit und Sauberkeit der Methode ebensosehr, als sein System an ästhetischem Reize hinter der „Welt als Wille und Vorstellung" zurückbleibt. Auch Herbart sieht wie Kant die Erfahrung als die einzige zuverlässige Quelle der Philosophie an. Aber er meint die empirische Grundlage des Kritizismus werde durch die unleugbare Thatsache umgestoßen, „daß Raum und Zeit gewöhnlich nicht als unendliche gegebene Größen von den Menschen vorgestellt werden, daß die Begriffe von Substanz und Ursache ganz und gar nicht feststehende Kategorien, sondern sehr veränderliche, nach Meinungen, Kulturzuständen und Systemen verschiedene Vor-

[1]) Aus Sch's. Nachlaß 306: Wegen des Gegensatzes „zwischen Philosophie und Geschichte haben Philosophen und Historiker nie einander hochgeschätzt." Uebrigens weist Sch. selbst auf Leibniz und, was ihm wohl fataler war, auf Hume als Ausnahmen jener Regel hin.
[2]) W. a. W. 2, 433.

stellungsarten sind, daß endlich von einem kategorischen Sollen mit Hintansetzung aller Willkür die wenigsten Menschen eine Ahnung haben“ [1]). Er hält sich deshalb ganz an die von der Erfahrung uns an die Hand gegebenen Begriffe, welche nur scheinbar mit Widersprüchen behaftet seien. Die höhere Einheit ist also nicht außerhalb aller Erfahrung in einem Dritten zu suchen, mag man dies absolute Identität, das Absolute schlechthin oder den Urwillen nennen, sondern das zu Ende Denken der Erfahrungsbegriffe führt zu einer Mehrheit von Realen, den Dingen an sich, welche nicht wie das Ding an sich der „historischen Philosophie“ die Tendenz des Werdens zeigen, sondern als einfache Substanzen schlechthin sind [2]). Was wir von diesen wahrnehmen können, ist lediglich ihre wechselseitige Beziehung. Herbart erprobt aber seine Methode der Beziehungen erst an dem wollenden Menschen, und überträgt sie sodann auf seine Staatslehre.

So ist dieser nüchternste Nachfolger Kants auf dem Königsberger Lehrstuhle von der himmelstürmenden Schwärmerei des deutschen Idealismus am weitesten entfernt. An den Begründer des Kritizismus erinnert sein unermüdliches kritisches Bestreben, die Widersprüche der Erscheinungswelt aufzudecken, ja er erblickt darin, durch das vorschnelle Vorgehen Fichtes und Schellings gewarnt, seine vornehmste Aufgabe. Die Realen sind als unveränderliche Substanzen vom Gesetze des Widerspruchs befreit. Der Erfahrungsbegriff Mensch erscheint aber als ein Aggregat von Widersprüchen, welche die Psychologie zu eliminieren hat. Da

[1]) Lehrbuch zur Psychologie. 1816. 2. Aufl. 1834. Werke (Hartenstein) 5, 11. Das Motto der Schrift: „Ce n'est pas sur les idées d'autrui que j'écris; c'est sur les miennes“ ꝛc. stammt aus der Vorrede des Émile. Oeuvr. 3, 4.

[2]) H. sagt deshalb in der schon oben genannten Rec. der W. a. W. (Werke 12, 389): „Das absolute Werden ist überall und unvermeidlich der Todeskeim eines jeden Systems, welches von einem einzigen Realen ausgehend, die Welt erklären will; sobald man aber (wie es geschehen muß) von einer Mehrheit des Realen ausgeht, befindet man sich auf einem Gebiete, das für die Herren Schopenhauer und Schelling gänzlich unbekanntes Land ist, und nach welchem sie alle ihre Lieblingsschriftsteller vergebens fragen werden.“

diese jedoch immer einseitig bleibt, so lange „sie den Menschen als allein stehend betrachtet“ [1]), so muß sie die verschiedenen Arten der Gesellschaft in ihr Bereich ziehen. Denn „in dem Ganzen jeder Gesellschaft verhalten sich die einzelnen Personen fast so, wie die Vorstellungen in der Seele des Einzelnen, wenn die geselligen Verknüpfungen eng genug sind, um den gegenseitigen Einfluß zu vermitteln. Die streitenden Interessen treten an die Stelle des Gegensatzes unter den Vorstellungen, und die Neigungen und Bedürfnisse der Anschließung ergeben das“, was Herbart in seiner Darlegung der psychologischen Grundfunktionen „Komplexionen und Verschmelzungen“ nennt. Hat die Psychologie bei dem einzelnen Menschen nach den Bedingungen seiner intellektuellen und moralischen Gesundheit zu fragen, so erweitert sie sich, indem sie die „nicht spekulative Geschichtswissenschaft“ zu Rate zieht, zu einer Philosophie der Geschichte, oder wie Herbart besser sagen sollte, der Gesellschaft, welche nach den Bedingungen der Gesundheit des bürgerlichen Lebens fragt.

Eine solche Bedingung ist der Staat, weil die Gesellschaft, um Bestand zu haben, eines äußeren Bandes bedarf. Denn „der Staat ist Gesellschaft, durch Macht geschützt, und sein Zweck ist die Summe aller Zwecke aller Gesellschaft, die sich auf seinem Machtgebiete gebildet hat oder noch bilden wird“ [2]). Ausgangspunkt für Gesellschaft und Staat ist und bleibt aber der einzelne Mensch. Das öffentliche Leben ist deshalb „nicht gesund, wo es sich von den Angelegenheiten der kleinen Kreise losreißt; anstatt ihre Opfer nach Möglichkeit zu vergüten“ [3]), und das Gemeinwohl darf nichts andres sein, als „eine größte mögliche Summe des individuellen Wohlseins“. Die Lehre vom Staat hat sich also auf die Idee des Wohlwollens und nicht auf die Idee der Vollkommenheit zu stützen, weil diese nur auf das Ganze geht, wogegen die Rücksicht auf die Individuen in den Schatten tritt [4]).

[1]) Psychologie W. 5, 166.

[2]) Allgem. prakt. Philosophie 1808. W. 8, 129 fg.

[3]) Psychologie 5, 169.

[4]) Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral zum Gebrauch beim Vortrage der prakt. Philosophie. 1836. W. 8, 378. 310.

In der Geschichtsphilosophie Kants und seiner Nachfolger ist das letztgenannte der Fall gewesen. Sie haben das Einzelindividuum der Gattung aufgeopfert, indem sie einen Weltplan erdachten, welcher es nur mit dieser zu thun hat. Bei Kant hatte „die falsche Voraussetzung der unzeitlichen Freiheit" die Hauptschuld. Seine Freiheitslehre will er unabhängig von aller Erfahrung gefunden haben, aber er trägt mit dem auf das Zeugnis der Erfahrung angenommenen Radikal-Bösen ein empirisches Datum in dieselbe hinein, so daß der Mensch nicht bleibt, was er durch seinen intelligibeln Charakter ist, sondern durch eigne Kraft aus dem Bösen zum Guten wieder aufersteht. Hier ist die Quelle für die Dreistigkeit späterer Geschichtsphilosophen, die am meisten in Fichtes „Grundzügen" hervortritt [1]).

Fichte verlangt von dem Individuum, daß es sein Leben an den Zweck der Gattung setze. Damit macht er ihm aber eine sinnlose Zumutung, welche an Rousseaus Ausspruch erinnert, daß „mancher die Tartaren liebe, um nicht seinen Nächsten lieben zu müssen". Denn so schön es ist, für das Vaterland zu sterben, so hat man doch niemals davon gehört, daß die Gattung in Gefahr sei. Aber „Fichtes Mißgeschick war die natürliche Verwandtschaft des Idealismus, den er zuerst von Kant angenommen und dann erweitert hatte, mit dem Spinozismus". Der Amsterdamer Philosoph legt „nämlich dem Urwesen eine notwendige Spaltung in eine Vielheit von Individuen" bei und sieht in dieser Spaltung „das radikale Übel, welches durch den Weltplan geheilt werden soll. Daher die Forderung, nicht eines wahren Fortschritts, sondern der Rückkehr zum Anfange" [2]). Keine Zeit ist aber zum Erforschen eines angeblichen Weltplanes ungeeigneter gewesen, wie die der „Grundzüge". Die Wissenschaft „verlangt einen ungetrübten Blick, eine heitere Muse, ein Vergessen der augenblicklichen Leiden". Wo aber hätte sie dies alles damals finden können! Fichtes Einteilung der Geschichte leidet daher mit ihren Perioden, welche immer nur wie durch ein Wunder ein-

[1]) W. 8, 380—5.
[2]) W. 8, 386—90.

treten, an der denkbar größten Willkür und entbehrt des Trostes, welcher „in der alten Ansicht des Erdenlebens als einer Schule für den unsterblichen Geist, nicht für die Gattung, sondern für jeden einzelnen Menschen lag". Dort schien „keiner dem andern aufgeopfert zu sein, wie hier, wo frühere Generationen in Sünde versinken, damit spätere zur Wissenschaft und Kunst gelangen". Hätte Fichte vorurteilslos die Geschichte befragt, so würde er darin immer dieselben Menschen entdeckt haben, „mit gleichen Bedürfnissen, mit ähnlichen Leidenschaften, nur mit begreiflichen Abänderungen durch Lebensart, Kenntnisse, absichtliche Ausbildung". Denn es geschieht „wenig Neues unter der Sonne; und die Neuheit der Ereignisse wird sich im Laufe der Jahrhunderte fortwährend vermindern, weil immer mehr und mehr die möglichen Arten des Zusammenstoßes der Menschen untereinander sich erschöpfen müssen. Scheint uns etwas Neues zu begegnen, so verrät dies nur, daß unsre Weltgeschichte noch jung ist" [1]).

Das Verdienst dieser Auseinandersetzungen ist, wie schon zu Herbarts Lebzeiten bemerkt wurde, die Beachtung des Zufälligen in der Geschichte, vor allem aber die unendliche Zukunft, die sich danach vor der in ihren Anfängen stehenden Menschheit ausbreitet [2]). Was Kant den Antagonismus der Kräfte genannt hatte, wird bei Herbart der auf die Gesellschaft übertragene psychologische Prozeß, welcher sich in der Vorstellungsthätigkeit jedes Einzelindividuums vollzieht, ein Gedanke, der den Philosophen als geistigen Vater der neuen Wissenschaft der Völkerpsychologie erscheinen läßt. Und wenn Herbart von der Philosophie der Geschichte verlangt, daß sie „den herabgedrückten Kräften und den hierin verborgenen Keimen des Besseren und Schlechteren nachspüren" solle, so läßt dieser treffliche bei Hegel in ähnlicher Fassung wiederkehrende Wink bedauern, daß er selbst die Ausführung

[1]) Ueber Fichtes Ansicht der Weltgeschichte. Rede gehalten in der öffentlichen Sitzung der deutschen Gesellschaft am Geburtstage des Königs den 3. August 1814. W. 12, 247—66.
[2]) Karl Rosenkranz. Das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte. Vortrag zum Krönungsfeste Preußens am 18. Jan. 1835 in der deutsch. Gesellsch. zu Königsberg gehalten. S. 19.

andern überlassen hat[1]). Rechnen wir schließlich die in den meisten Punkten nur zu begründete Kritik der konstruierenden Geschichtsphilosophien hinzu, so ist das Verdienst Herbarts in dieser Frage erschöpft. Erheblich eingeschränkt, wenn nicht aufgehoben, wird dasselbe aber dadurch, daß Herbart fast noch mehr als Schopenhauer einer rationalistischen Ansicht der Geschichte huldigt. Es darf uns nicht irre machen, daß Schopenhauer die Geschichtschreiber geflissentlich unbeachtet läßt, Herbart dagegen, wo es sich um Geschichte handelt, gewissenhafte Rücksichtnahme auf das Urteil der Historiker fordert, damit die Philosophie bei ihnen in Ehren bleibe[2]). Auch der Primat des Willens über den Intellekt bei jenem, des Intellektes über den Willen bei diesem entscheidet hier nichts. Das, worauf es hier ankommt, ist die Übereinstimmung beider in dem Glauben, daß wenig Neues unter der Sonne geschehe. Den nächsten Anlaß dazu gab die atomistische Weltanschauung beider, welche uns in der Philosophie des realistischen Individualisten[3]) Herbart nur darum deutlicher zum Bewußtsein kommt, weil er sie nicht, wie der idealistische Individualist Schopenhauer mit seiner romantischen Willenstheorie, gleichsam mit dem täuschenden Schleier der Maja zudeckt. Ganz folgerichtig erneuert deshalb Herbart zu Gunsten der Einzelindividuen und der individuellen Glückseligkeit den Angriff Herders auf Kants Lehre vom Fortschritt der Gattung. Aber der Rationalismus Schopenhauers und seines Antagonisten wird durch ihre Weltanschauung doch nicht völlig erklärt, und haben wir bis dahin wiederholt den Einfluß der Zeitereignisse auf die geschichtsphilo-

[1]) W. 5, 168. Hegel, Philosophie der Geschichte. Werke 9, 202 der ersten, 239 der dritten Aufl.: „Jede geistige Wirksamkeit, und um so mehr jede Religion ist so beschaffen, daß, wie sie auch sey, ein affirmatives Moment in ihr enthalten ist. So sehr eine Religion irrt, hat sie doch die Wahrheit, wenn auch auf verkümmerte Weise. In jeder Religion ist göttliche Gegenwart, ein göttliches Verhältnis, und eine Philosophie der Geschichte hat in den verkümmerten Gestalten das Moment des Geistigen aufzusuchen."

[2]) W. 12, 663 in einer Rec. einer Krause'schen Schrift (1828) mit Bezug auf die von diesem versprochene Geschichtsphilosophie.

[3]) So nennt ihn Erdmann, Gesch. der neueren Philos. III, 2, 309.

sophischen Ideen festgestellt, so zeigt sich hier einmal, zu welchen Verirrungen in geschichtlichen Dingen die gänzliche Abschließung des Philosophen von der geschichtlichen und politischen Entwicklung seiner Zeit führen muß.

Schopenhauer und Herbart haben beide den politischen Aufschwung der Befreiungskriege erlebt und in der Folge gesehen, wie die deutsche Nation in eine künstliche politische Lethargie zurückversenkt wurde. Aber wohl kaum ein Deutscher hat dies weniger beklagt wie jene beiden Söhne des achtzehnten Jahrhunderts. Wie hätte sonst Herbart Fichtes ideologischen mit Napoleons realistischem Despotismus vergleichen können[1]). Gewiß hat Fichte gefehlt, als er eine sehr heilsame Praxis in schwerer Zeit zur Theorie erheben wollte, und Herbart sah mit vollem Rechte in den Übertreibungen jenes Philosophen eine Mahnung zur Mäßigung. Allein wo blieb diese Mäßigung, als er nach dem hannoverschen Verfassungsbruche die That der Göttinger Sieben, seiner Kollegen, nicht nur mißbilligte, sondern in eine Reihe mit Fichtes Zwist mit der Jenaer Landsmannschaft, mit dem Atheismusstreit und dem Wartburgfest stellte! Er glaubte damals, die wissenschaftliche Arbeit werde durch das Hereinbrechen des politischen Tageslärms in die Stille der Hörsäle all den Gefahren ausgesetzt, in welche „jeder einzelne Philosoph die übrigen setzt, sobald er vergißt, daß nicht die Zeit, sondern das Unzeitliche sein eigentlicher Gegenstand ist". Aber wenn irgendwo so hat hier die Theorie einer frischen fröhlichen Praxis Abbruch gethan, und wenn Fichtes wissenschaftliche Verirrung diesem „Original in seiner Pracht" einen Ehrenplatz im Herzen der Nation gesichert hat, so kann sich der Deutsche nicht enthalten, in Herbarts sachlichem Handeln nur angebornes Philistertum zu sehen[2]). Der-

[1]) W. 12, 256: „War es denn Fichte allein, der also verkehrt sehend, der nächsten Vorwelt und der Gegenwart unverdiente Kränkungen zufügte? — Als der Despot hart war ohne Schonung, da waren es auch die Urteile der Deutschen über andre Deutsche."

[2]) Erinnerung an die Göttingische Katastrophe im Jahr 1837, verfaßt 1838, nach H's. Tode 1842 als Privatmitteilung gedruckt; jetzt W. 12, 322, 328, 338. — Den Gründen H's. wird Springer in seiner Biographie Dahlmanns (I, 424, 426, 441. II, 27) in keiner Weise gerecht. Daß sich H. so

selben Gleichgültigkeit für die treibenden Kräfte der Nation begegnen wir auch bei Schopenhauer, welcher alle Stürmer und Dränger des deutschen Einheitstraumes kurzweg als Staatsphilister abfertigt.

Als eine Folge dieses Verhaltens dürfen wir wohl den Satz von dem ewigen Einerlei der Geschichte ansehen. Schopenhauer hat sonst in allem, was ihn widerwärtig berührte, vornehmlich aber in den optimistischen Elementen des Christentums den foetor Judaicus gewittert. Hier ist er selbst zum Prediger salomonischer Weisheit geworden [1]). In einem Jahrhundert, welches wie das achtzehnte als Ganzes betrachtet trotz Friedrichs des Großen Ruhmesthaten ein so wesentlich litterarisches Gepräge zeigte, war es begreiflich, daß Voltaire die Mannigfaltigkeit der Geschichte allein in dem Wechsel von Meinungen und Gewohnheiten suchte und erklärte: „je n'examine que l'histoire de l'esprit humain" [2]). Auch hatte der Dichter des Faust so unrecht nicht, wenn er den vermeintlichen Originalen entgegenhielt:

„Wer kann was Dummes, wer was Kluges denken,
Das nicht die Vorwelt schon gedacht."

Als aber die Revolution über Frankreichs Grenzen hinausgriff und Napoleons Kriegszüge die europäische Welt nicht mehr zu Atem kommen ließen, da fiel es wie Schuppen von Fichtes Augen und dieser „Philosoph aus Wolkenkukuksheim" [3]) erkannte den Grundfehler der salomonischen Afterweisheit darin, daß die Geschichte über dem denkenden, schreibenden und schwatzenden Menschen so ganz den handelnden Menschen vergaß. Es ist daher nichts als ein Rückfall in das achtzehnte Jahrhundert, wenn Schopenhauers ganze „Geschichtsphilosophie" nach Rousseaus Vorgange sich in die Einsicht zusammenfaßt, „daß die Geschichte nicht

wenig wie Hugo und Gauß durch Furcht bestimmen ließ, hat neuerdings Treitschke 4, 668 ausdrücklich anerkannt.

[1]) Pred. Salomo 1, 9: „Was ist's, das geschehen ist? Eben das hernach geschehen wird. Was ist's, das man gethan hat? Eben was man hernach wieder thun wird. Und geschieht nichts neues unter der Sonnen."

[2]) Philosophie de l'histoire, Oeuvr. (Didot) 3, 25. Vgl. Strauß, Voltaire 202.

[3]) Herbart 12, 390 über die absoluten Philosophen.

nur in der Ausführung, sondern schon in ihrem Wesen lügenhaft ist, indem sie, von lauter Individuen und einzelnen Vorgängen redend, vorgiebt, allemal etwas andres zu erzählen, während sie, von Anfang bis zum Ende, stets nur dasselbe wiederholt unter anderm Namen und in anderm Gewande" [1]). Zu dem nämlichen Ergebnisse gelangt, und mit andrer Begründung, auch der Erneuerer der Wolffschen Philosophie. Als Schüler Platos suchen beide Denker das ewig Seiende. Schopenhauer erkennt es wieder im Willen, der als Wille zum Leben in jedem Lebewesen sein eintöniges Geschäft betreibt, und dieses Einerlei nennt er Geschichte. Herbart macht mit der gleichen Einseitigkeit die Vorstellung zur einzigen Grundfunktion der Seele [2]), und wenn er anerkennt, daß in der Geschichte noch Neues geschehe, so liegt das seiner Meinung nach nur daran, daß noch nicht alle Möglichkeiten neuer Vorstellungskomplikationen erschöpft sind [3]). Ungeachtet seiner Verwerfung aller Konstruktionen eines Weltplanes hält er es jedoch nicht für ausgeschlossen, daß sich in weiter Zukunft auf Grund zahlreicherer Beobachtungen doch noch einmal die gerade Linie zeichnen lasse, „welche das Menschengeschlecht nach psychologischen Gesetzen unter den von der Gottheit ursprünglich geordneten Bedingungen durchlaufen muß". So viel aber ist sicher, daß wir vorläufig noch nicht imstande sind, die irdische Bahn der Menschheit zu überschauen, und der heutige Zustand der Dinge ist so wenig ein Stand allgemeiner Sündhaftigkeit als Vollendung [4]).

[1]) Welt als Wille 2, 507.

[2]) Windelband 2, 380.

[3]) Psychologie W. 5, 96. Vgl. 12, 260. „Die Neuheit der Ereignisse wird sich im Laufe der Jahrhunderte fortwährend vermindern, weil immer mehr und mehr die möglichen Arten des Zusammenstoßes der Menschen unter einander sich erschöpfen müssen. Scheint uns etwas Neues zu begegnen, so verräth dies nur, daß unsre Weltgeschichte noch jung ist. In dem Alten Gleichförmigen, das mit einigen Verbesserungen sich während eines unabsehlichen Laufes von Jahrtausenden stets wiederholen wird, darin liegt das Wesen der Menschheit und darin sind die Mitgaben der Gottheit zu suchen."

[4]) W. 12, 261 fg.

Von den fünf Weltepochen der „Grundzüge“ meinte Herbart, sie enthielten keinen Weltplan, „wohl aber eine übel angebrachte Analogie zwischen dem Erdenleben der menschlichen Gattung und den Lebensstufen eines Individuums“. Dieser Vorwurf war nun, so weit er Fichte betraf, unbegründet, wohl aber würde er einen Weltplan treffen, welchen eine künftige Generation nach psychologischen Gesetzen zu zeichnen vermöchte. Er trifft vor allem die Geschichtsphilosophie Krauses, welches uns im folgenden Kapitel beschäftigen soll.

Neuntes Kapitel.

Krause.

In der absoluten Philosophie war das Besondere zuletzt im Allgemeinen derart aufgegangen, daß es fast verschwand. Schlegel hatte daher Wiederherstellung des Individuellen in seine Rechte versucht, aber seine Kraft war frühzeitig erlahmt. Die atomistischen Lehren Schopenhauers und Herbarts vertrieben dann den Teufel durch Beelzebub, und der Frankfurter Philosoph hat sich, vielleicht nur dies einzige Mal, konsequenter gezeigt wie Herbart, als er eine Weltregierung, welche das Besondere wieder zusammenfasse, völlig leugnete. In die Geschichtsphilosophie war schon durch Kants Gattungslehre ein dem Individuellen feindliches Element hineingekommen. Es erhob sich nun die Frage, ob sich die Zwecke der Gattung und der Einzelindividuen nicht vielleicht doch vereinigen ließen. Als ein Versuch auf diesem Wege stellt sich Krauses Philosophie dar. Hatte sich bei Schopenhauer der alte Gegensatz Rousseaus und Voltaires, bei Herbart der Antagonismus zwischen Herder und Kant erneuert, so strebt Krause nach Vereinigung der Gegensätze, aber nach Vereinigung auf Fichte-Schellingischer, nicht auf Kantischer Grundlage.

Leider wird jedoch unsre Aufgabe erheblich dadurch erschwert, daß das ganze System Krauses in Deutschland bis jetzt noch nicht Gegenstand einer befriedigenden historischen Darstellung geworden ist. Die Hauptschuld trägt freilich Krause selbst, der mit fanatischer Hartnäckigkeit durch eine angeblich urdeutsche, in Wahrheit barbarische philosophische Sprache das Studium seiner Schriften zu einer der unerfreulichsten Beschäftigungen gemacht hat. Aber auch seine Vorlesungen, in welchen er sich aus Rücksicht auf seine

Hörer seines Idioms doch nicht wohl bedienen konnte, wimmeln von selbstgebildeten undeutschen Worten; auch hier ist sein Stil verlottert und von einer entsetzlichen Weitschweifigkeit, für welche es keine Entschuldigung giebt, da er, wenn er nur wollte, kräftig und gedrungen schreiben konnte. So ist es gekommen, daß seine Philosophie durch die Bemühungen von Ahrens, Tiberghien, Juan Sanz del Rio u. a. heute in Belgien, Frankreich und Spanien bekannter ist wie in Deutschland. Ich vermag nun zwar nicht zu sagen, ob bei der Übertragung der Krause'schen Ideen in die französische und spanische Sprache nicht manche wesentliche Züge des Urbildes verwischt worden sind. So viel aber ist gewiß, daß alles, was Krauses Schriften für den deutschen Leser ungenießbar macht, durch die Bearbeitung in einer so präcisen, logischen Sprache, wie es die französische ist, verschwinden muß. In Deutschland hat Kant alsbald in Reinhold, Schopenhauer in seinem „Erzevangelisten" Julius Frauenstädt gleichsam einen Übersetzer seines Systemes gefunden und der Verfasser der „Parerga" hätte desselben nicht einmal bedurft. Krauses System aber hat noch kein Bürgerrecht erworben, weil seine deutschen Schüler alle Untugenden des Meisters teilen. Und wenn ein so fürchterliches Buch wie die Monographie Paul Hohlfelds dennoch preisgekrönt worden ist [4]), so möchte man sich fast nach Rousseaus und Schopenhauers Vorgang skeptischen Betrachtungen über die Preisausschreiben akademischer Körperschaften hingeben. Das

[1]) Die Krause'sche Philosophie in ihrem geschichtlichen Zusammenhange und in ihrer Bedeutung für das Geistesleben der Gegenwart. Jenaer Preisschrift. 1879. XIV u. 146. Schon in der Vorrede schlägt der Verfasser den Ton der Reklame an, welche in allen seinen späteren Ausgaben aus K's. Nachlaß wiederkehrt. Ein Unitarierprediger aus Amerika, der an allem irre geworden, sei durch die Wesenlehre dem Predigeramte wieder gewonnen worden. Sollte man schon nach dieser Probe eher an ein neues Bandwurmmittel wie an ein philosophisches System denken, so vergißt der Verfasser auch sich selbst nicht. Denn er pflegt (S. XII) den handschriftlichen Nachlaß des Philosophen einzuteilen „in 1) Gedanken, welche er selber schon gehabt habe, 2) Gedanken, auf welche er — über kurz oder lang mit Benutzung von K's. Druckschriften höchst wahrscheinlich würde gekommen sein; 3) Gedanken, welche er aus eigner Vernunft und Kraft nimmermehr würde gefaßt haben, und Gedanken dieser Art habe er in Menge gefunden!"

größte Verdienst des 1879 erschienenen Buches war die Mitteilung unbekannter Data aus dem handschriftlichen Nachlasse des Philosophen. Seitdem aber hat Hohlfeld im Verein mit einem andern Jünger die Herausgabe des ganzen Krause'schen Nachlasses begonnen. Schon 1839 verzeichnete Lindemann [1]) 24 bei Lebzeiten des Philosophen und 7 aus dem Nachlaß erschienene Schriften. Dazu sind nun, soweit mir bekannt ist, 16 Bände mit ungefähr 3800 Druckseiten hinzugekommen, welche außer einigen in der Menge fast verschwindenden wertvollen Ergänzungen nur das Altbekannte, vor allem aber einen Abdruck sämtlicher Kollektaneen Krauses, sogar der schon früher veröffentlichten [2]) bringen. Nun läßt man es sich allenfalls noch gefallen, wenn die neue Goetheausgabe in den Lesarten nicht nur den ganzen Papierkorb des Dichterfürsten ausschüttet, sondern auch das Wasserzeichen jedes Papierschnitzels angiebt. Denn für das, was hier im Namen Goethes geschieht, könnte man immer noch sagen, daß es sich um „der Menschheit Schnitzel" handelt. Stellt man sich dagegen vor, welchen Umfang beispielsweise Hegels Werke heute haben würden, wenn die Herausgeber alle Kollektaneen dieses fleißigsten aller Sammler aufgenommen hätten, so hat man für die alexandrinische Thätigkeit der Apostel Krauses nur das eine Wort: Buchmacherei.

Krauses Geschichtsphilosophie hat schon der Schotte Flint in trefflicher Weise behandelt. Aber wenn es auch seiner Darstellung keinen Eintrag thut, daß sie vor den soeben genannten neueren

[1]) Uebersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre K's. und dessen Standpunktes zur Freimaurerbrüderschaft. München 1839. VI. u. 112. S. 104 ff.

[2]) So enthalten die 1885 edierten „Vorlesungen über angewandte Philosophie der Geschichte" nur auf den 125 ersten Seiten die bisher unbekannten Vorlesungen S. 199—308 ist ein Neudruck mehrerer Artikel aus dem „Tagblatt des Menschheitlebens"; die Skizzen von S. 125—199 aber stehen großenteils schon im Anhange der 1843 edierten Lebenlehre, die noch nicht vergriffen ist. Die 1889 edierte Schrift „zur Geschichte der neueren philosophischen Systeme" enthält im wesentlichen nichts als ungesichtete Randglossen zu Kant, Fichte und Schelling, welche K. selbst schon 1829 für „die Grundwahrheiten" benutzt hat u. s. f.

Publikationen geschrieben ist, so vermißt man bei ihm eine Berücksichtigung des „Urbilds der Menschheit". Denn in dieser Schrift erhält der geschichtsphilosophische Grundgedanke Krauses zum erstenmal greifbare Gestalt, um erst später dem ausgearbeiteten Systeme eingefügt zu werden. Ein reinliches Auseinanderhalten beider Elemente scheint mir daher die Grundbedingung einer historischen Würdigung der „Lebenlehre".

Karl Christian Friedrich Krause (1781—1832) hat in Jena noch Fichte und Schelling gehört. Doch hat jener offenbar als Charakter auf ihn einen nachhaltigeren Eindruck gemacht. Dagegen fand er in Schellings ersten, durch Fichte angeregten Schriften, Sätze, auf die er für sich selbst in Verfolgung des Fichte'schen Systemes schon gekommen war [1]). Aber wenn er dieses System, nicht ohne schiefe Auffassung desselben, frühzeitig überwand, so ist er dem Idealismus Schillers und Fichtes zeitlebens treu geblieben. Man erkennt sofort die Grundstimmung von Schillers Dichten und Fichtes Philosophie wieder, wenn man in einem Briefe des jungen Philosophen an seinen Vater die Worte liest [2]): „Ich kenne die Welt, wie sie sein sollte, und es lohnt sich in der That wenig der Mühe, sie zu finden, wie sie ist." Gleichwohl ist der reformatorische, ein ewiges Sollen ausdrückende Eifer Schillers und sogar Fichtes in größerer Nähe der verbesserungsbedürftigen Welt geblieben, während Krause sehr bald in seinem Leben wie in seinem praktischen Denken den Boden unter den Füßen verlor und für die traurige Kehrseite des deutschen Idealismus ein warnendes Beispiel aufgestellt hat. Noch 1803 verlangt er in der „Grundlage des Naturrechts", wie Fichte im „geschlossenen Handelsstaat", von dem Staate als Organismus des Rechtes die gleiche Verteilung von Grund und Boden und die Organisierung von Gewerbe und Handel. Aber schon ein Jahr früher finden wir in seiner Habilitationsschrift den Keim der Lehre, welche die Untersuchungen über das Wesen des Staates

[1]) A. Prockisch. Krause: Ein Lebensbild nach seinen Briefen dargestellt. Leipz. 1880, S. 11. 1799 Mai 29, K. an seinen Vater.

[2]) An s. Vater bei Ablehnung einer Hofmeisterstelle in der Beust'schen Familie. 17. Jan. 1801. Prockisch 16.

als ein Untergeordnetes beiseite stellen mußte. Schon hier verlangt er zur Erreichung der menschlichen Bestimmung, welche er in Sittlichkeit, Tugend, Liebe, schöner Kunst und Weisheit sieht, daß die Menschheit gleichsam wie ein Mensch werde [1]). Krause selbst pflegte jedoch die Religion des Menschheitbundes nicht soweit zurückzudatieren. Ihm war „mit Flammenschrift ins Herz geschrieben" der 22. März des Jahres 1808, gleichsam die Hedschra seiner Schüler [2]). Was ihn dazu bewog, gerade diesen Tag zum Anfangspunkte seiner „Stiftung" zu machen, weiß ich nicht. Nur soviel steht fest, daß er bereits 1807 an einer Schrift arbeitete, welche „der Weltstaat durch Napoleon" heißen sollte [3]). In dieser wollte er zeigen, wie die großen Umwälzungen der letzten Jahre auf den Anfang zur Vereinigung aller Völker in einem Weltstaate hindeuteten, und wollte den großen Korsen ermahnen, durch Veranstaltung eines ökumenischen Konzils ein Konkordat aller christlichen Parteien zu ermöglichen. Allein diese Schrift, deren Druck im Frühjahr 1808 begann [4]), schwoll derartig an, daß nur ein abgeschlossener Teil derselben 1811 unter dem Titel „Das Urbild der Menschheit" erschien, in welchem nur das am Ziel der Entwicklung stehende Ideal der Menschheit dargestellt wird.

Krause wendet sich mit diesem lesbarsten seiner Bücher nicht an die Wissenschaftkundigen, sondern an den religiösen Menschen. Er fühlt sein Werk beseelt von der „Idee der Menschheit, deren Knospe, durch die Vorzeit genährt und geschwellt, jetzt zur schönen Blüte der Humanität aufbricht". Der Begriff Menschheit be-

[1]) Hohlfeld, S. 12 u. 7.

[2]) Vgl. u. a. Lebenlehre 472 fg. nach den „Vorles. über die Grundwahrheiten" mit Erweiterungen aus K's. Handexemplar: Er verdanke seine Idee nicht dem Freimaurerbunde, sondern dürfe sich „als den Gründer und Stifter des Menschheitbundes auf Erden betrachten, und diesen selbst seit dem Lenzmonat des Jahres 1808 nach Christus gestiftet und bestehend erklären, so daß mit dem Jahre nach Christus 1829 das 22. Jahr des werdenden Menschheitbundes zu Ende geht."

[3]) Prockisch 27. Am 21. Dez. 1807 läßt sich K. über seinen Plan ein Attest von seinem Freunde Moßdorf ausstellen.

[4]) Urbild. Nachwort S. XVII.

zeichnet für ihn aber ebensowohl das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit wie die Menschen selbst. Von ihm aus erhebt er sich zu dem Begriffe Gottes, der nicht mit seinen Geschöpfen identisch gedacht werden darf, sondern über allen Wesen unendlich und heilig rein für sich und in sich besteht, nicht unähnlich dem Indifferenzpunkte Schellings. Das Böse erscheint wie bei Spinoza lediglich als eine Folge der Weltbeschränkung, und Gott hat kein andres Verhältnis zu demselben, als daß er es schließlich aufhebt. Der gottinnige Mensch „weiß daher und glaubt auch im Schmerz, wenn Töne der großen Weltharmonie rauh und dissonierend sein Ohr treffen, daß sie in der Symphonie alles Lebens schön gelöst sind, wenn auch ihre Auflösung jenseit der Empfänglichkeit seines Ohres liegt". Dieser Glaube befähigt ihn, sich seiner Bestimmung in gleichförmigem steten Fortschritte zu nähern. Aber wenn auch „die Bestimmung jedes Einzelnen ein achtungswürdiger Teil der Bestimmung der ganzen Menschheit ist", wenn auch jeder Einzelne sich „selbständig im Geiste der Menschheit vollenden" kann, so erinnert Krause doch daran, daß „die Idee des Ganzen überall eher als die der Teile" und die Voraussetzung ihrer Vollendung ist. Die Menschheit ist mithin „als das Ganze ursprünglich nicht aus ihren letzten Teilen, den einzelnen Menschen, zusammengesetzt", sondern sie bildet und beherrscht diese, indem sie erst „jedem Menschen eignes selbständiges Leben schenkt, welches er nur im Ganzen heiter und frei führen kann". Krause bezeichnet es daher als „die teuerste und heiligste und erste Angelegenheit des menschlichen Geschlechts auf dieser Erde, sich als Menschheit zu konstituieren und immer mehr und mehr als Ein harmonisch geschlossenes Ganze aufzutreten" [1]).

Die Idee der Menschheit scheint nun in dem geschichtlichen Leben der Gegenwart den Anfang ihrer Verwirklichung zu finden. Dabei giebt Krause wohl in Hinblick auf Rousseau die Möglichkeit zu, daß „ein gesundes und kräftiges Geschlecht auf einer einsamen Insel in schöner, freigebiger Natur, ungestört von Stämmen, welche eine wilde Natur wilder erzog, wenn auch stets

[1]) Urbild 36. 547. 11. 35. 525. 279. 34.

aus einigen hundert Individuen bestehend, froh und glücklich in beneidenswerter Unschuld leben würde". Aber der Schüler Kants weiß auch, daß „es die ewige Weisheit, welche das Geisterreich regiert, die Erde gründet und Menschen bildet, viel schöner und erhabener gewollt hat, indem sie das werdende Menschengeschlecht durch tragische Mittel zur Selbsterziehung zwingt" [1]).

In diesen populär gehaltenen Ausführungen steckt schon ein Teil des späteren Systems, aber eben doch nur ein Teil. Herder bezeichnet mit dem Worte Humanität, Menschheit, nur das Wesen des Menschen an sich [2]). In dem Menschheitsbegriffe Krauses sind Gattung und Individuum gleichmäßig enthalten, und indem der Philosoph zugleich Rousseaus isolierende Tendenz durch den Begriff der Wechselwirkung aufhebt, zeigt er sich schon hier als ein Vorläufer der heutigen Gesellschaftswissenschaft. Nur muß man sich hüten, hinter seinen Worten mehr zu suchen, als in Wirklichkeit dahinter zu suchen ist. Schon die eigentümliche Weise, wie er zur Konstituierung seines Menschheitbundes schreitet, sollte da zur Vorsicht mahnen.

Zweierlei setzt Krause voraus. Die Vereinigung von Einheit und Vielheit in einem höheren Dritten, worin wir ein Grundgesetz des ewigen Seins sowohl wie des zeitlichen Lebens zu sehen haben, wird dereinst auch in der äußeren Gestalt unserer Erde zum Ausdruck gelangen. Alsdann wird nicht allein „die Ausbildung der Pflanzen- und Tierwelt harmonisch und gleichförmig vollendet" sein, sondern es wird auch zwischen der dreiteiligen alten und neuen Welt ein gegenwärtig noch nicht deutlich hervortretender, ebenfalls dreiteiliger mittlerer Weltteil in der südlichen Inselwelt entstehen. In diesem Polynesien werden die Gegensätze beider Hemisphären ihre Auflösung finden. Diese geographische Voraussetzung ermöglicht aber erst die weitere Voraussetzung des Menschheitbundes, welche in der gleichförmigen Besiedelung der ganzen Erde durch unser Geschlecht besteht. Und indem der Philosoph die Gondel eines Luftschiffers der Zukunft

[1]) a. a. O. 45.

[2]) Vgl. darüber Suphan im Novemberheft der „Deutschen Rundschau" 1888.

besteigt, hören auch die Gebirge für ihn auf, „so schwer zu besiegende Völkergrenzen zu sein“. Das Endziel der Entwicklung ist aber für unsre Erde, daß sich die Menschheit Polynesiens zur ganzen Menschheit so verhalte, wie sich jetzt die europäische zur asiatischen und afrikanischen Menschheit verhält[1]).

Krause ist der erste deutsche Geschichtsphilosoph seit Herder, welcher die geographische Grundlage der Menschengeschichte wieder gebührend berücksichtigt hat und dabei zu mancher sinnigen Beobachtung gekommen ist[2]). Aber die Geographie muß jetzt ganz ebenso wie die Geschichte unter den Konstruktionen des Philosophen leiden, welcher das abstrakte Schema der Vereinigung selbst zum eigentlichen Princip seiner Geschichtsphilosophie macht. Von der natürlichen einfachsten Vereinigung des Geschlechts in der Familie führt uns Krause, indem er mit immer größerem Radius seine Kreise zieht, bis zu den Menschheiten des Sonnensystems, ja des Weltalls; und mit einer vielfach an Goethe erinnernden Symbolik erbaut er als Tempel der Humanität ein Panionion des Weltganzen[3]).

Mindestens zwei Familien, so beginnt er, bilden einen Familienverein. Der Gegensatz von Stadt- und Landleben, welcher sich in diesem hervorthut, findet seine harmonische Vereinigung in einem dritten Familienvereine, womit der Bau eines Stammes vollendet ist. Der Stamm erweitert sich zum Stammvereine durch

[1]) Urbild 545. 258. 243 fg. 246. Vgl. angew. Philos. der Geschichte 11—6. 96—8.

[2]) Oskar Peschel (Geschichte der Erdkunde. München 1865. S. 688) sagt darüber, K. habe zuerst die alte und die neue Welt als ein Ganzes betrachtet, welches an der Westküste Amerikas hohl, an der Ostküste Asiens gewölbt sei. Er habe sodann gezeigt, „wie selbst einzelne Küstenstrecken diese Gestalt im Kleinen zu wiederholen streben, z. B. die Inselketten am Ostufer Asiens. Diese Anschauung führte ihn zu zwei sehr tiefen Erkenntnissen, nämlich daß Europa eine asiatische Halbinsel sei, und daß es nur Ein großes zusammenhängendes Meer gebe; denn der atlantische Ocean erschien ihm nur noch als ein inneres Erdenmeer.“

[3]) Alfred Cleß hat u. d. T. „das Ideal der Menschheit“ (Stuttgart 1881. XXIII u. 97) einen Auszug aus dem Urbild veröffentlicht, ein an sich verdienstliches Unternehmen, wenn darin nur nicht das Wichtigste, d. i. die ganze Entwicklung von der Familie zum Menschheitbunde fehlte!

die Forderung, daß auch er auf allen Gebieten des Lebens und Wirkens sich als eine harmonische Individualität darstelle. Mit einer Ausführlichkeit, die uns keine Wiederholung erspart, wird sodann die Entwicklung zum Volke geschildert, von dessen Hauptstadt als der Hüterin des Höchsten in Wissenschaft und Kunst „sich in tausend Strömen alles Gute und Schöne, alles Edle und Erhabene, alles wahrhaft Menschliche, gleichzeitig und ebenmäßig verbreitet“. Aus Völkern aber entstehen Völkervereine, so unvereinbar auch die Gegensätze noch scheinen mögen. Denn das Weltgesetz lautet: „je wesentlicher, gleichförmiger, vielseitiger, ausgebildeter der Gegensatz des Lebens, desto inniger und harmonischer ist seine Vereinigung“. Wir dürfen deshalb nicht verzagen, weil „noch über einzelnen Völkern, ja den Bewohnern ganzer Erdteile das schreckenvolle Verhängnis waltet, im Kampfe des Lebens als Kinder und in der Blüte des Alters zu unterliegen“, weil „diese Erde noch immer das widrige Schauspiel des Völkerstreites und Völkermordes und alle Stufen der teilweisen Lebensvereinigung darstellt“. Ganz im Gegenteil scheut Krause nicht zurück vor dem Gedanken eines Menschheitbundes, mit welchem „nicht ein goldnes, sondern ein wahrhaft menschliches und göttliches Zeitalter“ anhebt; eines Bundes, dessen Kraftmitte in dem neuen Weltteile Polynesien als einer zweiten Insel der Seligen zu suchen ist. Mehr noch, der Anblick des gestirnten Himmels darf uns die hoffnungsreiche Gewißheit von der höheren individuellen Einheit der Menschheiten „auf allen diesen Schwestererden“ geben. Wir ahnen, daß dort unsre wahre Heimat ist, „daß höher gebildete Geister nach organischen Gesetzen von Gott, als der ewigen Liebe, geleitet auf dieses Sonnenthal hernieder schweben, um hier ihre Vortrefflichkeit zu entfalten und das Menschheitleben dieser Erde zu schmücken und zu veredeln“ [1]).

So klingt das Urbild wie ein Lehrgedicht vom Reiche Gottes auf Erden in einen erhabenen Dithyrambus zum Lobe des Schöpfers aus. Fast möchte man aber mit Herder und Lessing an Seelenwanderuug glauben, so große Ähnlichkeit zeigt Krauses

[1]) Urbild 198. 207. 215. 222. 231. 243. 257. 272.

Schwärmerei mit den Phantasien des guten Abbé von Saint-Pierre. Nicht nur der föderative Gedanke, nicht nur der felsenfeste Glaube an dessen allseitige Erfüllung, sondern auch die gerügte entsetzliche Weitschweifigkeit, die man der ausführlichen Beschreibung einer Wendeltreppe vergleichen könnte, scheint eine passende Jubiläumshuldigung zum hundertsten Geburtstage des ewigen Friedens. Vor allem in ihrer politischen Kurzsichtigkeit reichen sich beide Apostel brüderlich die Hand. Saint-Pierre richtet seine schwersten Angriffe gegen Ludwig XIV. und bleibt bei alledem ein Vorkämpfer der Centralisation, für welche der große König das von der Revolution benutzte Fundament gelegt hat. Krause verdammt den Völkermord und sieht gleichwohl in dem Rheinbund einen verheißungsvollen Anfang zur Verwirklichung seiner Zukunftsträume. Wie der Abbé aus der Akademie, so wird Krause aus dem Freimaurerbunde ausgestoßen, weil er in einer Schrift über die „drei ältesten Kunsturkunden" des Ordens seine Mitbrüder über die Entartung und das reine ursprüngliche Wesen der Freimaurer aufzuklären sucht [1]), und der glaubensfrohe Idealist muß sich überzeugen, daß die Intoleranz auch im Schoße eines rein menschlichen Bestrebungen geweihten Vereines sich eine Stätte zu bereiten vermag. Aber das Leben des Abbé floß still und heiter dahin. Krause, dessen Kinderzahl allmählich auf mehr als das Vierfache der heiligen Drei seiner Philosophie anwuchs, ist zum Märtyrer seiner Ueberzeugung geworden.

Für seine Idee, welche das Urbild doch wahrlich ausführlich genug entwickelt hatte, gründet er eine eigne Zeitschrift, „das Tagblatt des Menschheitlebens", die als ein totgeborenes Kind nach kurzem Bestehen eingeht. Als seine Hoffnungen auf den durch Fichtes Tod verwaisten philosophischen Lehrstuhl in Berlin sich als trügerisch erweisen, da tröstet er sich damit, daß die Ausbreitung des Menschheitbundes doch noch höher stehe wie der Beruf eines Universitätslehrers [2]). Ein Weltverbesserer, wie es

[1]) 1804 wurde K. in die Altenburger Loge „Archimedes zu den drei Reißbrettern" aufgenommen, aber erst 1807 in Dresden Meister vom Stuhl. 1810 erfolgte seine und Moßdorfs Ausschließung auf unbestimmte Zeit. S. Prockſch 30. 40.

[2]) An seinen Vater, 15. Nov. 1815. Prockſch 66. Wie sehr K. sich

vor ihm nur der Abbé war, schreibt er die bisherige Nichtbeachtung seiner Ideen nur der undeutschen philosophischen Kunstsprache zu. Mit einer gleichfalls nur bei Saint-Pierre schon einmal dagewesenen Naivetät faßt er daher, obwohl er nur die neuhochdeutsche Sprachstufe beherrscht, alsbald den großartigen Plan eines auf sprachphilosophische Deutung der Wurzeln gegründeten Wörterbuches, oder wie er sagt, „Urworttumes" der deutschen Sprache, schämt sich aber nicht, das Wort Sprache durch „Geistlebenzeichentum" zu ersetzen [1]). Doch läßt er es bei diesen Spielereien nicht bewenden, und als er 1823 als Privatdocent in Göttingen seine akademische Thätigkeit wieder aufnimmt, da überrascht er die Welt mit einem fertigen Systeme, welches er bis zu seinem Tode in unendlichen Variationen immer wieder vor-

selbst als Religionsstifter ansah, beweist der S. 520 der „Lebenlehre" mitgeteilte „Wahlspruch der Menschlich Gesinnten", der nichts ist als eine Uebersetzung des Vater Unser in K's. Sprache: „O Menschheit, die du im Weltall gottinnig lebst, Unser Leben, unser Gesetz, unsre Liebe, Dein Urbild werde uns heilig, Wie du im Weltall bist, so sei und so werde auf Erden" u. s. w.

[1]) Von der Würde der deutschen Sprache und von der höheren Ausbildung derselben überhaupt und als Wissenschaftssprache insbesondere. Dresd. 1816. In dieser Schrift verlangt K. (nach Hohlfeld, S. 60): „Alles Bejahige sollte bejahig, alles Verneinige verneinig ausgedrückt werden." Hier nur eine kleine Probe aus den Skizzen zur „angewandten Philos. der Gesch." S. 184: „Der Hinblick zu dem Geisterreich und Drommenschheitreiche soll und darf den Menschen nicht dessen entinnigen: daß die Erde auch Glied des Himmels, auch im Himmel, in Leibwesen in Wesen ist, und daß dieser Teilmenschheit auf Erden und jedem Menschen derselben auch der eine, ewige, heilige, selige Wesenberuf, die eine, heilige Wesenarbeit des Guten vorliegt und alleineigen und alleineigenschön von ihnen dargelebt werden soll und kann (sollkann und kannsoll). Und daß der Erdmensch auch ohne Wesens außer — und — überum — erdlebliche Offenbarung, infolge der ewigen Offenbarung Wesens in treuem Arbeitfleiße vernünftiger Wahrheitforschung zu Or — Om — Endeigen — Wesenschaun — Wesenlieben —, — Wesenwollen, — Wesenwirken, — Wesenselb —, — und — mäl — Darleben gelangen kann und soll." Lindemann a. a. O. 97 hat gemeint, diese Kunstsprache sei, „da sie sich durchgängig der deutschen Volkssprache anschließe, jedem Deutschen auch ohne Kenntnis der bisherigen Gelehrtensprache völlig verständlich" (!). Schade, daß Schopenhauer diesen tollen Spuk nicht gekannt hat, sein bärbeißiger Humor hätte sonst diese Or — Om — Privatdozenten-Metaphysik gewiß nicht ungezaust gelassen.

trägt. Wir haben also, ehe wir die Verbindung der Idee des Menschheitbundes mit dem Systeme untersuchen, auf dieses einen kurzen Blick zu werfen.

Gegen Kant und Jacobi hält Krause an der Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes fest. Eines Beweises für Gottes Dasein bedürfen wir nicht. Denn beweisen läßt sich nur, was einen Grund hat[1]). Denken wir also ein unbedingtes unendliches Wesen, so denken wir damit ein Wesen, das selbst grundlos dennoch Grund und Ursache alles Seienden ist. Ein Denkfehler ist es aber, wenn man sich das Begründete und Verursachte außer Grund und Ursache als seinem Höheren denkt, wenn man die Welt, nachdem sie einmal erschaffen ist, dem höchsten Wesen als ein Selbständiges gegenüberstellt, vorausgesetzt, daß man nicht wie Spinoza Gott und Welt identificiert[2]). Ist also die Welt in Gott und doch eine Schöpfung desselben, so wird an die Stelle des Theismus wie des Pantheismus eine neue Philosophie treten müssen, welche Krause Panentheismus nennt. Wir werden in Gott das im Weltleben offenbarte Wesen von dem über jenem stehenden Urwesen, das Weltleben selbst von dem Urleben zu scheiden haben. Sei es nun, daß wir von dem Urwesen zu der Offenbarung des Weltlebens hinabsteigen, sei es, daß wir uns von dem „lebendigen Drama des unendlichen Dichters", in welchem wir alle an unserm endlichen Teile mitwirken, aufwärts

[1]) Krause. Die reine, das ist allgemeine Lebenlehre und Philosophie der Geschichte zur Begründung der Lebenkunstwissenschaft. Vorlesungen für Gebildete aus allen Ständen, herausg. von K. v. Leonhardi. Nachlaß 4. Abteil. Vermischte Schriften I. Geist der Geschichte der Menschheit. Bd. 1. Göttingen 1845. S. 34—6. K. verweist auf seine Schrift „Die Religionsphilosophie in ihrem Verhältnisse zu dem gefühlglaubigen Theismus", das „System der Sittenlehre" von 1810, das „Urbild", die „Vorlesungen über das System der Philosophie" 1828, den „Abriß der Philosophie des Rechts", den „Abriß der ganzen Geschichtswissenschaft" und die „Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, auch in ihrer Beziehung zu dem Leben". 1829.

[2]) a. a. O. 337—9. K. giebt zu, daß das Heidentum zwar die immanente Divinität des Endlichen ahne und nicht, wie die christliche Auffassung, das Endliche außerhalb Gottes setze, aber in der Hauptsache steht ihm die mittelalterliche Vorstellung des Verhältnisses von Gott und Welt doch höher.

erheben, so werden wir entweder synthetisch oder analytisch verfahren. Nur der Philosoph wird sich nicht entschlagen können, beide Wege zu gehen. Immer aber bleibt der Gegenstand seiner Wissenschaft das Leben, das ist die Selbstoffenbarung Gottes. Insofern das Leben Gegenstand und Inhalt der Geschichte ist, welche es nicht mit dem unveränderlichen Wesen der Dinge, sondern allein mit einer stetigen Reihe wechselnder Zustände zu thun hat, ist also auch das Urwissen Gottes ein geschichtliches[1]).

Dies sind die Grundgedanken der panentheistischen Philosophie, welche Krause das Lob eingetragen haben, Schöpfer des am gleichmäßigsten entwickelten aller idealistischen Systeme zu sein. Den Fachphilosophen mag die Untersuchung überlassen bleiben, ob dieses Lob nicht einer erheblichen Einschränkung bedarf, ob nicht neben dem synthetisch-deduktiven der analytisch-induktive Teil durchweg zu kurz gekommen ist. Dagegen darf sich der Historiker über die augenfällige Verwandtschaft der Ideen Krauses und Schellings wohl eines Urteils unterwinden. Nun hat Krause die neuere Philosophie bis zu Hegel wiederholt einer eingehenden Kritik unterzogen. Das Unvergängliche der Schellingischen Lehre sah er in der seit 1801 zum Ausdruck gelangten Anerkenntnis Gottes oder des Absoluten als des Principes der Wissenschaft, sodann in der echtwissenschaftlichen Methode Schellings, der zuerst wieder erkannt habe, daß Thesis, Antithesis und Synthesis der Urtypus der Deduktion sei. Aber der Stifter des Menschheitbundes bestritt zugleich auf das allerentschiedenste, durch Schelling unmittelbar beeinflußt zu sein[2]).

Die Scheidung von Gott und dem Grunde in Gott, oder wie er sagt, von Gott als Wesen und als Urwesen will er bereits 1803 gefunden haben. Es bliebe dann zu Gunsten der Schellingischen Priorität nur die leicht übersehbare Stelle der Zeitschrift für spekulative Physik[3]). Man hat deshalb auch eifrig

[1]) Lebenlehre 64—7. 23. 4—7.

[2]) Grundwahrheiten 405 fg. u. das Manuskript über das Eigentümliche der Wesenlehre. S. Hohlfeld 115. 117 = Zur Geschichte der neueren philos. Systeme. Aus K's. Nachlaß herausg. von Hohlfeld u. Wünsche. S. 310 ff.

[3]) S. oben S. 181 Anm. 3.

dagegen protestiert, Krause, wie es wohl geschehen ist, einfach als Neuschellingianer zu bezeichnen. Aber Krause giebt, soviel ich sehe, erst in den Vorlesungen über Erkenntnislehre von 1821 das Jahr 1803 als das Datum seiner neugewonnenen Erkenntnis an. Er trägt erst nach 1809 sein System in der eben skizzierten Weise öffentlich vor. Er berührt endlich in seiner Schilderung von Schellings Entwicklungsgang die Freiheitslehre kaum, so daß wir an einer positiven Einwirkung Schellings doch wohl festhalten müssen, solange noch nicht der strikte Beweis geführt ist, daß Krause vor 1809 Gott als Wesen und als Urwesen unterschieden hat. Das eigne Zeugnis des Philosophen entscheidet da nichts, wenn wir uns der Selbsttäuschungen und Originalitätssucht erinnern, woran fast alle Philosophen dieser Periode kranken. Nachdem einmal der Begriff des Absoluten von Schelling aufgestellt war, konnten von da aus auch andre eine ähnliche Entwicklung durchmachen wie der Verfasser des „Transscendentalen Idealismus". Aber daß sich Krauses Gedankenkeime von selbst so durchaus in der Richtung der Freiheitslehre von 1809 entwickelt hätten, ist kaum anzunehmen. Die Selbständigkeit seines Denkens bleibt ja auch dann gewahrt, wenn wir den Boden, dem es entsprang, zu kennen glauben. Denn die Konsequenzen Schellings haben niemals Krauses Billigung gefunden. Namentlich Schellings Lehre vom Abfall schien ihm in Widerstreit mit ihrer gemeinsamen Grundeinsicht, weil er immer der Spinozistischen Auffassung des Bösen, wie sie uns schon im „Urbilde" entgegentrat, treu geblieben ist.

Noch deutlicher wie hier zeigt sich meines Erachtens das Abhängigkeitsverhältnis Krauses in einer principiellen Frage seiner eigentlichen Geschichtsphilosophie, nur tritt da Fichte an Schellings Stelle. An die letzten Vorlesungen jenes Philosophen erinnert es zunächst, daß auch Krause seiner Zeit die Aufgabe stellt, den Kampf zwischen Glauben und Vernunft zum Austrag zu bringen. Aber sein Zeitalter ist nicht mehr das des Kosmopolitismus, nicht mehr das der Befreiungskriege, welches an dem Sohne Thüringens, obwohl er es nicht wie der junge Ranke hinter den klösterlichen Mauern von Schulpforte verbracht hat, ziemlich spurlos vorüber-

ging. Aus der Romantik hat die historische Schule, die jetzt das Wort führt, ihre erste Nahrung gesogen, von ihr borgt jetzt die Reaktion ihre geistigen Waffen. Krause läßt jedoch die Wurzel unangetastet und wendet sich bloß gegen die Reaktion wie gegen die positivistische Lehre vom absoluten Werte des Historisch-gegebenen. Auch die Aufklärung, meint er, habe das Positive verworfen, insofern es die Stelle der Ideale einnehmen wollte. Auf der andern Seite suchte man das Historische nur historisch an der Hand der Philologie, der Hermeneutik und Kritik, sowie der vergleichenden Geschichtsforschung aufzuklären. Aber nach beiden Seiten hin überwog der Verstand auf Kosten der Vernunft, am auffallendsten bei Kant und seiner Schule. Der Rückschlag blieb nicht aus, indem nun „die Urdenker, deren Denkweise die vorherrschende wurde", die Verstandesbildung vernachlässigten, „berauscht von der hohen Vernunftwahrheit, die ihnen mehr ahnungsweise offenbar wurde, als daß sie ihnen in wahrer Erkenntnis eingeleuchtet hätte". Ja einige derselben greifen jetzt „ebenso zu Feuer und Schwert, zu Gift und Dolch wie die entarteten Aufklärer. Sind diese kalte Schwärmer, so sind jene heiße", und wie sich unter diesen „grausame Revolutionsrichter" befanden, so begegnen wir unter jenen „grausamen Richtern in der Todesruhe despotischer Staaten und in dem Geheimzimmer der kirchlichen und staatlichen Inquisition"[1]).

Mit dieser Entschiedenheit hat sich indessen Krause in seinen Vorlesungen nie geäußert, und wenn die Thorheit seiner Schüler auch ihn in die politische Verfolgung mit hineinzog[2]), so traf

[1]) Lebenlehre 440, nach Leonhardis Vorrede LIV aus Vorarbeiten zur Religionsphilosophie. S. 556 (25. Febr. 1829): „Die echte, rein menschliche Bildung geht jetzt in Deutschland theilweis zurück, — vornehmlich durch das Gerede vom einsigen [sic] Heil des sogenannten „Positiven" im Staate, Religionverein, Volkssitte u. s. w., welches den armen Jünglingen, besonders auf Hochschulen, unermüdlich von den Dienern der Verlebtheit vorgesagt wird." Vgl. auch 557 Nr. 42 von 1823, 559 Nr. 54 von 1827. 370 fg.

[2]) Infolge der Studentenunruhen in Göttingen 1830, an welchen sich u. a. Ahrens und K's. Schwiegersohn beteiligten, wurde der Philosoph ausgewiesen, und wäre auch in München nicht geduldet worden, wenn sich Franz von Baader nicht für ihn verwendet hätte. S. Prockſch 85—93.

die Reaktion in diesem Ideologen gewiß den unschuldigsten. Denn auch jetzt wird er nicht müde, zu betonen, daß die Verbesserung menschlicher Dinge nur von oben und unten zugleich in harmonischer Vereinigung ausgehen könne. Aber die reine an die heiligen Klänge des Mozartischen Priestermarsches erinnernde Harmonie des „Urbildes" ist nun einmal durch Dissonanzen gestört, und der Menschheitbund erscheint in andrer Beleuchtung, wenn er aus harten Kämpfen zwischen dem „überlieferten Geschicht-Positiven in Staat und Kirche" und der mächtig andringenden, schöpferischen und in höherem Sinne göttlichen Vernunft hervorgehen soll.

Anscheinend wird durch dies alles die Geschichtsphilosophie Krauses mit nichten berührt. Denn als Schüler Fichtes scheidet er streng zwischen reiner und angewandter Philosophie der Geschichte. In dem rein idealen Teil werden die allem geschichtlichen Leben zu Grunde liegenden Ideen rein a priori entwickelt, und sodann in der ideal-realen Hälfte auf die empirische Geschichte angewandt. Nun sagt zwar Krause, die reine Philosophie der Geschichte dürfe niemals aus wirklich historischen Thatsachen die Beweise für ihre allgemeinen Sätze entnehmen, sondern ihre a priori gefundenen Wahrheiten höchstens durch einen vorausgenommenen Hinblick auf die Geschichte dieser Erde erläutern[1]). Da wir aber schon bei Fichte gesehen haben, daß die Trennung der reinen und der angewandten Philosophie der Geschichte ganz und gar illusorisch ist, so dürfen wir bei Krause von derselben wohl absehen, zumal er ja selbst von der Befugnis historischer Erläuterung in dem rein idealen Teile den ausgiebigsten Gebrauch gemacht hat.

Von principieller Wichtigkeit ist das Zugeständnis, daß der angewandten Philosophie der Geschichte die Ermittlung der Thatsachen stets vorausgehen muß, da der Erkennquell des reinen Inhaltes der Geschichte rein sinnlich ist; sodann, daß die reine

[1]) Lebenlehre 12—6. 332. Vgl. die oben S. 591 Anm. 1 citierten Vorlesungen. Außerdem haben Hohlfeld und Wünsche 1889 noch einen „Abriß der Philosophie der Geschichte" herausgegeben, welcher nichts wesentlich neues bringt.

Philosophie und die reine Geschichtswissenschaft für sich betrachtet, da jene auf das ewig Nothwendige, diese auf das zeitlich Individuelle gerichtet ist, sich zunächst ausschließen. Die Philosophie der Geschichte beweist aber wider die gewöhnliche seit Kant populär gewordene Ansicht, „daß das Ganze der Geschichte der Menschheit zugleich auch auf die Vollendung jedes einzelnen Menschen berechnet ist". Sie lehrt, wie „der Keimling im Leibe der Mutter, der Neugeborene, das Kind, der Jüngling, der Mann", kurz der Mensch in allen Lebensaltern, jedes Volk in allen Epochen seiner Geschichte bestimmt sind, sich auszuleben und wie sie alle ihr Eigenleben, ihre Schönheit haben. „Ja auch die Leiche ist eine heilige Schönheit." Man versündigt sich daher, wenn man das ganze irdische Leben nur als eine Vorübung „in einem düsteren Jammerthal" betrachtet[1]). Beweist doch die Philosophie des Lebens, „daß in Gottes Welt viel mehr Glück als Unglück geschieht". Sie beweist es zum mindesten für den Philosophen, welcher 1816 in größter äußerer Not seinem Vater schreiben konnte: „ich bin mit Gottes Wegen völlig zufrieden"[2]). Aber man versündigt sich auch an der Gegenwart, wenn man sie lediglich aus der Vorzeit erklären will. Denn „kein Moment hängt ganz von dem vorigen ab", und es giebt nichts Verkehrteres als die Behauptung, daß nichts Neues unter der Sonne geschehe, weil damit der Begriff des Lebens selbst verneint wird. „Das allgemeine und bleibend Menschliche ist freilich überall dasselbe. Aber da die Menschheit von wenig Individuen ausging, so muß doch jedes menschliche Ding einmal neu gewesen sein[3])." Eine Philosophie der Geschichte, welche die angegebenen Fehler vermeidet, bietet erst Krause in der festen Überzeugung, damit im Leben der Menschheit Epoche zu machen. Sehen wir uns also seine Epochen näher an.

Was Herbart verpönt hatte, geschieht jetzt, indem Krause seiner Periodisierung eine Parallele zwischen dem Leben des Einzelnen und der ganzen Menschheit zu Grunde legt. Keim, Wachs-

[1]) Lebenlehre 9—10. 30. 542. 549. 60.
[2]) Am 14. Mai. Prockſch 70. Lebenlehre 101.
[3]) Lebenlehre 542. 275. 559.

tum, Reife und Absterben folgen einander wie bei dem Einzelindividuum Kindheit, Lehr- und Wanderjahre, Männlichkeit, Alter. Das Lebensalter der ersten Menschheit wird nun ganz wie bei Rousseau und seinen Nachfolgern „als ein Leben der unbewußten Unschuld“ geschildert und alsdann die Mythologie für die Erklärung des Erwachens der Selbstsucht in Anspruch genommen. Andrerseits erklärt es Krause ganz wie Schelling, Schlegel, Creuzer und andere Romantiker für eine Unmöglichkeit, daß die auf der niedrigsten Stufe stehenden Völker Urvölker seien. Vielmehr hält er es für wahrscheinlich, daß dieselben erst im zweiten Lebensalter der Menschheit „durch irgend eine Unterbrechung ihres Zusammenhanges mit ursprünglichen Völkern von dem Fortgange der höhern gemeinsamen Bildung im Vereine der Völker abgetrennt“ worden seien[1]). Da jedoch die geschichtliche Überlieferung bis zu der ersten Periode nicht zurückreicht, so faßt sich der Philosoph trotz seiner aprioristischen Methode etwas kurz. Was wir gemeinhin unter Geschichte verstehen, fällt gänzlich in die Periode des Wachstums, bei der wir also länger verweilen müssen.

Gleichzeitig mit dem erwachenden Triebe der Selbstheit, der dem Menschen nicht anerschaffen war, sondern sich — wie und wodurch erfährt man eigentlich nicht — erst allmählich entwickelt hat, findet ein Zurückziehen und Freilassen von seiten der göttlichen Vorsehung statt. Der Rapport mit höheren Geistern, mit den Menschheiten andrer Welten und mit der Natur selbst wird gelöst, so daß den Menschen die ihm anfangs eigne Hellsicht (clairvoyance) verläßt, welche, wie der Mesmerianer Krause glaubt, sich im zweiten Zeitalter nur noch vereinzelt als Heilung in Krankheiten findet. Der vorwaltende Charakter der Selbständigkeit führt nun an Stelle des seitherigen Monotheismus zur Vielgötterei, zum Kriege aller gegen alle und zur Zerstreuung der Völker, welche sich „die dunkle Erinnerung ihres Unschuldsstandes nur als heiliges von wenigen Erleuchteten gehegtes Mysterium bewahren“[2]).

Über die Zerstreuung der Völker hat aber Krause infolge

[1]) Lebenlehre 313. 318 fg. 311.

[2]) Ebenda 321—6.

seiner geographischen Lieblingsideen ganz eigentümliche Ansichten. Die Frage nach dem Ursprung des Menschengeschlechts läßt er dahingestellt, sucht aber die Sitze der ältesten Kultur auf den Hochebnen Asiens und Afrikas. Europa ist das geographische Vereinland dieser Erdteile; folglich muß es von beiden seine Bevölkerung sowohl wie seine Kultur empfangen haben. Da nun der Philosoph die keltischen Sprachen nicht zu dem indogermanischen Sprachstamme rechnet, so hält er diese, die baskische, die altiberische und die Berbernsprache für afrikanische Ursprachen aus den weit zurückliegenden, vorgeschichtlichen Zeiten einer Urkultur der Neger![1])

Dagegen läßt sich Krause in seiner Charakteristik der ersten Epoche des zweiten Hauptlebensalters, welche die sogenannte alte Geschichte in sich begreift, nicht wie Schelling und Hegel in ähnlicher Lage durch sein humanistisches Gewissen ins Gedränge bringen. Das griechische Volk ist auch ihm allerdings das erste nächst dem indischen, „welches sich zu einem einzelnen vollständigen Gleichnisbilde der ganzen Menschheit vollendet hat, indem es mit bewußter Freiheit nach gleichförmiger organischer Vollendung in Wissenschaft und Kunst und in Staat und Religion in seinen vorwaltenden Geistern strebte“ und auf diese Weise für alle Zeit ein Erzieher zur Menschlichkeit geworden ist. Aber ihm gebrach es, wenn wir von einigen „Urgeistern“ wie Plato absehen, an der Grunderkenntnis Gottes[2]). Und in politischer Hinsicht findet Krause im ganzen Altertum, einerlei ob ein Volk sich überwiegend nach Seiten der Wissenschaft wie die Inder, nach Seiten der Schönheit wie die Griechen, der Gottinnigkeit wie die Juden, oder der Staatsbildung wie die Römer entwickelt hat, den reinen Despotismus in all seinen Formen. Denn es läuft seiner Meinung nach durchweg auf dasselbe hinaus, ob die selbstische Macht eines Einzelnen oder der Gemeinde Gewalt für Recht einsetzt. Nur die Inder stehen wegen ihrer Kasteneinrichtung noch heute auf jener ersten Stufe der Lehrjahre der Menschheit, welche sich durch Jesus in Vorderasien zuerst auf die nächst-

[1]) Angewandte Philos. der Gesch. 28 u. 78.

[2]) Angewandte Philos. d. Gesch. 86—8. Lebenlehre 330 fg.

höhere erhoben hat. Ägypter und Römer sind, so großartig auch ihre Erscheinung war, untergegangen. Aber die Inder, worunter Krause auch die Chinesen (Siner), Perser und Deutschen begreift, die Ebräer und Griechen werden als die Hauptkulturvölker in umgekehrter Folge aus ihrer Schmach wieder erstehen![1]) Daß man jedoch die Italiener mit demselben Rechte als Nachfahren der alten Italiker, wie die Neugriechen als die wahren Agamemnonssöhne ansehen dürfte, kann dem für die griechischen Freiheitskämpfer begeisterten Philosophen sechs Jahre vor dem Erscheinen von Fallmerayers in das andere Extrem verfallender „Geschichte von Morea" nicht beikommen. Genug, hier wie in der Emancipation der Juden läßt sich unschwer die empirische Wurzel seiner Theorie der Palingenesie der Völker erkennen.

Die zweite Stufe der Entwicklung, auf welcher der Mensch seine Vereinigung mit Gott als Urwesen wieder anstrebt, beginnt bei den Indern und Persern mit dem Hervortreten des Buddhismus und der Zendavestalehre, bei den Vorderasiaten und Europäern mit der Erscheinung Christi. Es hat aber „die Frömmigkeit dieser Periode das Eigentümliche des bloßen Glaubens an Gott ohne wissenschaftliche Erkenntnis desselben". Die falsche Gegenüberstellung von Gott und Welt führt zur Verachtung der Welt und der menschlichen Individualität in der Form der Askese, zum Autoritätsglauben, Fanatismus und zur Klerokratie, welche in Europa durch den Papst, in Asien durch den Dalai-Lama ausgeübt wird. Auch wirkt noch die Vielgötterei der ersten Stufe nach in der für nötig erachteten Vermittlung zwischen Gott und den Menschen, während doch „jeder Geist selbst ewig unmittelbar vor Gott ist". Dennoch ist die von dem „statutarischen Religionverein" auf allen Gebieten ausgeübte Vormundschaft für die Menschheit dieser Stufe eine Wohlthat, und der aus der Idee des Einen Gottes hervorwachsende Fortschritt zeigt sich namentlich in der Tonkunst[2]).

Die dritte Stufe des zweiten Lebensalters erklimmen die europäischen Völker im Zeitalter des Humanismus und der

[1]) Lebenlehre 331. 336. 548 (von 1824).

[2]) Lebenlehre 351. 338. 346. 342 fg. 345. 347.

Renaissance, die Asiaten durch den reformierten Islamismus der Wechabiten, die Buddhisten durch die religiösen und politischen Reformen einiger Afghanenstämme[1]). Das individuelle Moment kommt nun wieder zu seinem Rechte, jedoch „in steter Hinsicht und allseitiger Beziehung zu allem andern Menschlichen im Gesamtganzen aller menschlichen Bestrebungen". Dies geschieht in Auflehnung gegen alle bloß äußere Autorität in dem Kampfe der in sich wieder vielfach gespaltenen idealistischen mit der antiidealistischen Partei, welch letztere die Befugnis der Idee, „überhaupt oder jetzt verwirklicht zu werden", verkennt. Als Freimaurer oder Jesuiten müssen sich beide Parteien anfangs noch in Ansehung ihrer höchsten Bestrebungen ins Geheime zurückziehen. Gegenwärtig aber hat der Kampf, welcher schon lange auf offnem Felde zwischen Freisinnigen und Servilen ausgefochten wird, seinen Höhepunkt erreicht. Dabei erwähnt Krause unter den Vorkämpfern für den reinen Theismus merkwürdigerweise zwar Bahrdt und die Illuminaten, aber nicht den Verfasser des „Emil", welcher doch den Gießner Professor wie den Stifter des Illuminatenordens Weishaupt[2]) auf das stärkste beeinflußt hat. Auch die Liberalen, deren wissenschaftliches System sich in der Form des empirischen Sensualismus bei Baco, Locke und Hume, in der Form der idealistischen Transscendentalphilosophie, in einer ununterbrochenen Reihe von Descartes bis Hegel, darstellt, verfallen häufig in eine besondere Art des Despotismus. Doch erkennen all diese Philosophen an, daß ohne unbedingte Erkenntnis eine eigentliche Wissenschaft nicht möglich ist. Erst Krause hat jedoch den Schritt gethan, der in das dritte Hauptlebensalter der Reife hinüberleitet, indem er nach Spinozas Vorgang, aber ohne dessen Einseitigkeit, Gott selbst als Princip der Wissenschaft erkannte[3]).

Damit tritt nun die Philosophie der Geschichte selbst als mitwirkende Kraft in das Leben der Menschheit ein. Der Ver-

[1]) Vgl. Angew. Phil. d. Gesch. 78.

[2]) Angew. Phil. d. Gesch. 118; über den Einfluß Rousseaus auf Weishaupts spätere Schriften vgl. Hettner III 2, 338 ff.

[3]) Lebenlehre 352—7. 362. 367—72.

kündiger derselben wird deshalb auch von allen Geheimbündnern der überwundenen Periode angefeindet, wie Krause wieder in Verallgemeinerung seines Konfliktes mit der Dresdener Loge bemerkt. Das der Menschheit in diesem Lebensalter gesteckte Ziel kennen wir bereits aus dem „Urbild". Wenn sich jedoch Krause der Darstellung der drei Entwicklungsstufen dieses Zeitalters aus dem Grunde enthält, „weil die wissenschaftliche Grundlegung nicht weiter hat dargestellt werden können, als bis hierher geschehen ist", so beweist dies nur wieder das Scheitern seines Apriori, sobald ihn die empirischen Bedingungen im Stiche lassen. Nur daß drei Perioden bis zur vollendeten Reife, drei Perioden in einem vierten Lebensalter bis zum Ende aller Dinge erforderlich sind, erfahren wir. „Die greise Menschheit wird aber die ehrwürdigste sein und ihr letzter sterbender Greis der ehrwürdigste der Menschen." In Hinblick auf diese große noch zu lösende Aufgabe durfte wohl Krause am 11. Juli 1829 die Worte niederschreiben: „es ist jetzt Morgen, nicht Abendämmerung", wenn auch die Morgensonne vorerst nur die Alpengipfel vergoldet[1]). —

Auch Krause betrachtet die Geschichte aus dem teleologischen Gesichtspunkte. Doch läuft er weniger Gefahr als seine philosophischen Vorgänger, gegen die historische Gerechtigkeit zu sündigen, weil das Ziel des Menschheitbundes fast nicht minder verschwommen ist wie Herders Humanitätsideal. Vielleicht eben deswegen bewahrt er sich aber eine bemerkenswerte Weite des Blickes und behält namentlich neben der europäischen Entwicklung die asiatischen Dinge stets im Auge. Gleichwohl läßt ihn die religiöse Färbung seines ideellen Maßstabes zuweilen, wie in seinem Urteil über die griechische Kunst, in die Irre gehen. Nach Form und Methode, kann man wohl sagen, ist seine Geschichtsphilosophie über Fichte und Schelling kaum hinausgekommen, und seine Ideale entstammen dem philosophischen Jahrhundert Voltaires und Rousseaus. Neu ist die eigentümliche Vereinigung metaphysischer Begabung und historischen Sinnes, welche einem Bedürfnis der Zeit sichtlich entgegenkam; und es bleibt die Frage

[1]) Lebenlehre 417. 379. 397. 463.

übrig, warum die Erfolge des ewigen Privatdozenten so überaus bescheiden geblieben sind. An der abstrusen Fassung seiner Lehre allein kann es nicht liegen, da sie in seinen mündlichen Vorträgen sich nicht so geltend machte, und Hegel zur selben Zeit bewies, was man dem Deutschen in dieser Hinsicht zumuten darf. Ich glaube aber nicht zu irren, wenn ich den Grund der völligen Nichtbeachtung Krauses in den veränderten Zeitverhältnissen suche.

Die aus ihren kosmopolitischen Träumen einmal aufgerüttelte Nation hatte sich durch die Reaktion der zwanziger Jahre doch nicht ganz wieder einlullen lassen. Hat doch Krause selbst zugestanden, daß jetzt unter allen gebildeten Völkern der Erde „der Staat und das Leben und die Wirksamkeit des Staates allen andern menschlichen Angelegenheiten und Bestrebungen" vorangehe. Dabei giebt es jedoch für ihn in der Hauptsache nur zwei Staatsformen, den Despotismus und die freie Gemeindeverfassung. In der Theokratie wird das Rechtsleben der Völker von den Priestern bevormundet, in der Monarchie und der Adelsaristokratie von vorherrschenden Familien, in der Timokratie von der besitzenden Klasse und in den Militärstaaten von der Kriegerkaste. Sie alle fallen demnach in die Kategorie der despotischen Staaten, welche durch die konstitutionelle Monarchie einen Übergang zu der freien Gemeindeverfassung finden. Daß es aber dieser Übergangsform nicht bedarf, haben die neuen Staaten Amerikas gezeigt. Da nun die Vollkommenheit des Staates und der Menschheit gleichen Schritt hält, so kann und wird erst im Zeitalter der Reife „Gerechtigkeit die ganze Menschheit in dem einen Erdstaate umschlingen"[1]).

Solchen politischen Allgemeinheiten war das deutsche Volk schon zur Zeit der Julirevolution entwachsen. Denn selbst die linke Seite des Liberalismus jener Tage zog die seit der Revolution in Umlauf gekommenen Schlagworte aus der Schule Rousseaus vor, weil sie bequemer und vor allem praktischer waren. Auch hat sich die deutsche Geistesbildung in den neueren Zeiten viel zu

[1]) Angewandte Philos. d. Gesch. 116 fg. Lebenlehre 203.

reich und gleichmäßig entwickelt, um bei aller politischen Unreife sich je in den trostlosen Gegensatz von Servilen und Freisinnigen einzwängen zu lassen. Bezeichnenderweise hat daher später der Stifter des Menschheitbundes in dem unkultiviertesten Staate Westeuropas, in Spanien, die Beachtung gefunden, auf welche seine deutschen Jünger noch immer vergeblich warten. Das „Urbild" hat dort zwei Auflagen erlebt in der Übertragung del Rios, welche, nachdem sie auf den Index gesetzt und verboten worden war, den Anlaß hergab, del Rio seiner Madrider Professur zu entheben. Nicht Freisinnige, sondern geradezu „Krausistas" nannten sich dort seit der Revolution von 1868 alle Freunde des Fortschritts, und in der 1876 in Madrid gestifteten freien Universität bildet der Glaube an die Wesenlehre das geistige Band[1]).

In Deutschland aber konnte der historische Sinn Krauses nicht zur Geltung kommen, weil er gerade so wie früher Herders „Ideen" das Interesse an den Fragen des staatlichen Lebens in keiner Weise zufriedenstellte. Die ihres Bundestags glücklich entledigte Nation sollte jedoch darüber nicht einen ihrer edelsten Söhne vergessen, der sich gerade in seiner auf der föderativen Idee aufgebauten Philosophie als echter Sproß des bündnisfrohsten und vereinslustigsten aller Völker erwiesen hat.

[1]) Zur Geschichte der Kämpfe Spaniens um seine geistige Wiedergeburt. Beilage der Allgem. Zeitung (1879) Nr. 332. Das „ideal de la humanidad para la vida" erschien 1860 u. 71; unter den Professoren der freien Universität befanden sich auch die Uebersetzer K's. Giner de los Rios und Linares Azcárate.

Zehntes Kapitel.

Hegel und Schellings positive Philosophie.

Voltaire war vergessen und die Blütezeit des Freimaurerordens längst vorüber. Schopenhauers pessimistische und Krauses optimistische Philosophie konnte daher erst dann einen größeren Wirkungskreis gewinnen, als man wieder anfing, auf die Tendenzen des achtzehnten Jahrhunderts zurückzukommen. Wenn dagegen der große Rivale des Patriarchen von Ferney immer noch gepriesen oder verdammt wurde, so galt dies nicht mehr dem Verfasser der verschollenen beiden Diskurse, sondern nur noch dem Verfasser des „contrat social". Und auch Hegel verdankte in einer der metaphysischen Spekulation bereits abgewandten Zeit seinen ungeheuren Erfolg wesentlich seiner Staatslehre. Beide sind ihrer Bildung nach Humanisten im strengsten Sinne des Wortes. Aber mit dem Namen des einen verband sich alsbald der Begriff des politischen Radikalismus, mit dem des andern im Zeitalter der Karlsbader Beschlüsse und der Julirevolution der Begriff der Reaktion. Es ist daher zu einer objektiven Würdigung der Geschichtsphilosophie und der Staatslehre Hegels ganz wie bei Rousseau unerläßlich, sich zunächst aller Gedanken an die weit auseinandergehenden Richtungen der bald nach des Meisters Tode zersplitterten Schule zu entschlagen.

Die Frühreife Schillers und Schellings straft den Volkswitz vom Schwabenalter Lügen. Ihre späteren Erfolge konnten den durch die Räuber und die Naturphilosophie erworbenen Ruhm nicht verdunkeln. Dagegen tritt Hegel, der um zwei Jahre ältere Studiengenosse Schellings, mit seinem ersten größeren Werke erst zu einer Zeit hervor, als sich jener fast schon ausgeschrieben hat.

Über die Zeit der Jugendträume ist er damals längst hinaus. In jenen begeisterungsfrischen ersten Jahren der Revolution, welche das noch ganz unpolitische deutsche Volk mehr in ästhetischem Sinne als ein welterschütterndes Drama betrachtete, hatte er wohl einem theologischen Freunde zugerufen [1]):

„Es lebe, wer das Rechte thut,
Und dann den deutschen Freiheitshut
Recht tief ins Auge drückt."

Das „Vive Jean Jacques", welches ihm ein andrer Freund in sein Stammbuch schrieb, fand daher freudigen Nachhall in seiner Seele. Hatte er doch den unvergleichlichen psychologischen Wert der „Bekenntnisse" frühzeitig erkannt. Aber das Interesse an dem Autor übertrug sich bald auf dessen Werke, und noch eine 1798 entworfene Flugschrift über die inneren Verhältnisse seiner schwäbischen Heimat zeigt Hegel schwankend zwischen Rousseau und Plato, der ja auch für den Genfer ein nie versiegender Quell der Begeisterung gewesen war. Da ist es nun merkwürdig, daß der Philosoph bei seiner Lektüre dieselbe Methode wie Rousseau befolgt [2]). Wie dieser sammelt auch er von Jugend auf zu künftiger freier Verfügung einen Vorrat von Ideen, die er sich durch planmäßig angelegte Excerptensammlungen für immer zu sichern sucht. Er weiß deshalb auch stets ganz genau, von welcher Seite er Anregung empfängt, und wo er unmittelbar aus fremder Quelle schöpft; und wenn ihm der Lieblingsautor der Tübinger Stiftlerzeit zu seinem gewaltigen Gedankenbau Bausteine geliefert hat, so dürfen wir im voraus versichert sein, daß sich diese, in das Ganze eingefügt, zugehauen und verkittet, wie sie sind, nur schwer herausfinden lassen.

Wie bei Fichte und Schelling wird auch bei Hegel die Philosophie der Geschichte zu einer Rechtfertigung Gottes, aber zu einer Rechtfertigung großen Stils, welche die Wege der Vorsehung nicht,

[1]) Stammbuchvers für Pfarrer Ehemann in Degerschlacht bei Tübingen. 23. Sept. 93. Aus Schellings Leben 3, 251.

[2]) G. W. F. Hegels Leben beschrieben durch Karl Rosenkranz. Supplem. zu H's Werken. Berl. 1844, S. 34. 28. 91. vgl. Confessions Oeuvr. 14, 369.

wie es Herder that, mit pastorenhafter Willkür bald da bald dort im Großen oder im Kleinen nachweist, sondern sie im Zusammenhange zu begreifen sucht. Sie ist also „insofern eine Theodicee, welche Leibniz metaphysisch auf seine Weise in noch unbestimmten, abstrakten Kategorien versucht hat, so daß das Übel in der Welt begriffen, der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden sollte" [1]). Allein Hegel läßt darüber nicht wie Schelling das Reich dieser Welt verkümmern, sondern neigt sich wieder zu der weltbürgerlichen Betrachtungsweise Kants, ohne jedoch die rationalistische Staatslehre des Königsbergers und die terroristischen Lehrsätze Rousseaus und Fichtes sich zu eigen zu machen.

Für Hegel hätte es nie der Mahnung bedurft, welche der Alte von Weimar an den Philosophen des Pessimismus richtete. In seiner großartig heiteren Anschauung der Dinge wußte er sich eins mit dem Dichter des Faust. „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an", und er kommt zu der Einsicht, „daß es auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen" sein müsse. Wenn jedoch Hegel diesen Gedanken für die einzige Voraussetzung seiner Geschichtsphilosophie erklärt [2]), so setzt er damit nicht weniger als sein ganzes System voraus [3]). Denn das Absolute erscheint bei Hegel in Gestalt der sich selbst entwickelnden göttlichen Vernunft. Diese Selbstentwicklung wird nun aber für Natur und Geschichte nicht wie bei Schelling in mystischer Weise als ein nur dem Gläubigen sich offenbarendes Werden der Gottheit aufgefaßt, weil „im Geheimnis niemals die Weisheit liegt und die wahre Wissenschaft vielmehr auf dem offenen Felde des Bewußtseins ist [4])", sondern es wird daraus mit Verhüllung des religiösen Grundgedankens die Arbeit des Begriffes, der in sein Gegenteil umschlägt, um in der Rückkehr zu sich selbst erst sein wahres Wesen zu enthüllen. Wie Strophe

[1]) Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, herausgegeben von Dr. E. Gans. Werke 9. Berlin 1837. Seiten der dritten von Dr. Karl Hegel besorgten Aufl., Berl. 1848. in ( ). S. 18 (20).

[2]) a. a. O. 9, 12—15.

[3]) Flint, philosophy of history 500.

[4]) Werke 9, 248 (291).

und Gegenstrophe ihre Vereinigung finden in dem Schlußgesang, so tritt der Begriff aus dem Ansichsein und dem Fürsichsein in das Anundfürsichsein, worin seine Entwicklung zum Abschluß gelangt.

Es entzieht sich hier unsrer Betrachtung, wie Hegel diese Formel mit bewundernswürdiger Konsequenz von Stufe zu Stufe durchgeführt hat. Wir wissen aber jetzt, was es bedeutet, wenn er von der Vernunft der Geschichte spricht. Die Weltgeschichte ist nur eine der Entwicklungsstufen des Geistes, und daß sie Hegel auch den objektiven Geist nennt[1]), der als Antithesis zwischen dem subjektiven und dem absoluten in Kunst, Religion und Philosophie zum Ausdruck gelangenden Geiste steht, erinnert an die Gleichsetzung von Philosophie und Kunst bei Schelling und Schopenhauer, an die Verschmelzung von Religion und Philosophie bei Schelling, Schlegel und Krause sowie an die sekundäre Stellung der Geschichte bei dem Frankfurter Philosophen. Die Aufgabe des Geschichtsphilosophen wird es aber sein, die Vernunft in der Geschichte durch „denkende Betrachtung derselben" nachzuweisen. Allein dieser Nachweis muß sich gleichsam von selbst aus der einfachen Darstellung des geschichtlichen Verlaufes ergeben. Der Philosoph, welcher die Ideen nicht etwa in die Geschichte hineinträgt, sondern sie lediglich darin wiedererkennt, darf aber nicht, wie Hegel mit polemischer Spitze gegen Niebuhr und die Verfechter der Urvolkhypothese bemerkt, mit jenen Historikern und Philosophen verwechselt werden, die sich in aprioriſchen Konstruktionen gefallen[2]).

Man hat es nun von jeher aufs schärfste getadelt, daß Hegel dem geschichtlichen Stoffe nur die untergeordnete Bedeutung zu-

[1]) Windelband 2, 319.

[2]) Werke 9, 13—4 (14—5). Weitere polemische Stellen gegen Niebuhr 229 (341). 296 (342 u. 347). 311 (368 fg.). Auch 284 (333) der Ausfall gegen die Philister unter den neueren Historikern, welche welthistorische Gestalten wie die Alexanders des Großen mit dem modernen Maßstabe von Tugend und Moralität messen wollten, könnte gegen N. gehen, dessen scharfe Kritik Alexanders in den Vorlesungen über alte Geschichte Hegel wohl vom Hörensagen bekannt war.

erkenne, eine ein für allemal feststehende Form mit konkretem lebendigem Inhalte anzufüllen. Aber wird nicht auf diese Weise Hegel ganz allein für eine der Hauptsünden des deutschen Idealismus verantwortlich gemacht? Rousseau war es doch, welcher einen Urmenschen und einen Urstaat a priori konstruierte und beide gleichwohl immer wieder für historische Größen ausgab. Fichte und Krause glaubten sodann jede Zweideutigkeit zu vermeiden, als sie scharf zwischen aprioriſcher und angewandter Geschichtsphilosophie schieden. Mit welchem Erfolge, haben wir gesehen. Wenn nun auch Hegel die Verachtung der empirischen Denkungsart mit seinen Vorgängern teilte und wieder mehr zu einer Verwechslung ideeller und empirischer Größen in der Weise des Genfer Bürgers hinneigte, so war es doch ebenso gewiß ein bedeutender Fortschritt, aus dem Munde eines idealistischen Geschichtsphilosophen das principielle Zugeständnis zu hören, daß „wir die Geschichte zu nehmen haben, wie sie ist", also „historisch, empirisch zu verfahren haben". Mochte er dann immerhin mit einem fertigen Systeme an die Weltgeschichte herantreten, das Entscheidende blieb doch die bündige Erklärung, daß der Nachweis der geschichtlichen Vernunft nur das Ergebnis der von ihm aufzustellenden Betrachtung sein dürfe, der Geschichtsphilosoph also ganz ebenso wie der Historiker mit der Ausmittlung der Thatsachen beginnen müsse. Zudem finden wir die strenge Durchführung des dialektischen Grundgedankens nur in der in eigner Niederschrift Hegels erhaltenen Einleitung zu seiner Philosophie der Geschichte. In der weiteren Ausführung trug die Fülle des geschichtlichen Lebens den Sieg davon über die graue Theorie, welche sich in den späteren Wiederholungen der Vorlesungen über diesen Teil des Systems immer mehr verflüchtigte[1]).

Aus der Einleitung ersehen wir aber, daß die Weltgeschichte „das Theater des Geistes in seiner konkretesten Wirklichkeit" sei. Da nun das Wesen des Geistes die Freiheit ist, so wird es die Weltgeschichte mit dem Fortschritt im Bewußtsein derselben zu

[1]) Die erste Auflage in den Werken entspricht mehr der späteren Gestalt der Vorlesungen, die zweite und dritte ihrer ursprünglichen Fassung.

thun haben. Denn nur um das Bewußtwerden der mit unserem Wesen unauflöslich verbundenen Freiheit, nicht um eine eigentliche Entwicklung derselben kann es sich handeln. Die Entwicklung haftet also sozusagen nicht an dem Inhalte, sondern an der Form, an dem Freiheitsbewußtsein, nicht an der Freiheit selbst. Worin das Wesen der Freiheit besteht, wird jedoch nicht gesagt. Wir hören nur, daß die Orientalen nichts von einer Freiheit des Menschen als solchen wissen, daß bei ihnen daher nur einer, der Despot, frei ist. Die griechisch römische Welt mit ihrem selbst von einem Plato und Aristoteles geteilten Glauben an die Berechtigung der Sklaverei kannte nur die Freiheit einiger. Erst die zum Christentum bekehrten germanischen Nationen sind „zum Bewußtsein gekommen, daß der Mensch als Mensch frei ist“ [1]).

Nicht zu ihrem Vorteil erinnert diese Ausführung an Schopenhauers saubere Unterscheidung der physischen, der intellektuellen und der moralischen Freiheit [2]). Indem aber Hegel die Freiheit auf das politische Gebiet hinüberspielt und sie halb in physischem, halb in moralischem Sinne auffaßt, ist es ihm ein leichtes, in wesentlicher Uebereinstimmung mit Kant zu zeigen, wie die Vernunft, welche sich in der Weltgeschichte nach der Seite der Freiheit offenbart, den Antagonismus der Kräfte als Mittel für ihre Zwecke gebrauche, und er nennt es „die List der Vernunft“, daß sie die Leidenschaften für sich wirken lasse. Dieser Antagonismus, durch welchen die Individuen für die Gattung aufgeopfert und preisgegeben werden, vollzieht sich allein im Staate, in welchem der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit verschwindet. Rousseau irrt, wenn er den Wilden Amerikas für wahrhaft frei hält. Denn Freiheit will erobert sein. Sie ist mithin kein ursprünglicher Besitz des hypothetischen Urmenschen, weil sie nicht auf der Negation von Schmerz und Unglück beruht, sondern im wesentlichen affirmativ ist. Ihre Güter sind deshalb auch „Güter des höchsten Bewußtseins“, und wer sie nicht kennt, wird selbst dem demokratischen Staatsideale die Freiheit absprechen müssen, da, wie schon der Verfasser des „contrat“ bemerkt hat, der sogenannte allgemeine Wille durch Nichtachtung des Willens der Minorität zustande kommt [1]).

[1]) W. 9, 21—3.

[2]) Auch Schiller hatte in einer Anmerkung des 19. der ästhetischen Briefe zwischen intellektueller und moralischer Freiheit geschieden.

Hegel legt daher wie Rousseau in dem politischen Artikel der Encyklopädie weit weniger Nachdruck auf die Form der Staatsverfassung, wie auf die Lebendigkeit der Staatsgesinnung. Aus dieser ergiebt sich die Einheit des allgemeinen und des subjektiven Willens von selbst. Denn „der Staat, seine Gesetze, seine Einrichtungen sind der Staatsindividuen Rechte; seine Natur, sein Boden, seine Berge, Luft und Gewässer sind ihr Land, ihr Vaterland, ihr äußerliches Eigentum, die Geschichte dieses Staates, ihre Thaten, und das, was ihre Vorfahren hervorbrachten, gehört ihnen, und lebt in ihrer Erinnerung“. Dies alles zusammengenommen macht ihr Sein aus und bringt die Erscheinung hervor, welche wir den Geist des staatlich organisierten Volkes zu nennen pflegen. Dem Volksgeiste „gehören die Individuen an; jeder Einzelne ist der Sohn seines Volkes und zugleich, insofern sein Staat in Entwicklung begriffen ist, der Sohn seiner Zeit; keiner bleibt hinter derselben zurück, noch weniger überspringt er dieselbe. Dies geistige Wesen ist das seinige, er ist ein Repräsentant desselben; es ist das, woraus er hervorgeht und worin er steht“. Auf dem Zusammenfließen der Interessen des Einzelnen und der Gesamtheit beruht aber die Sittlichkeit des Staates, welche demnach keine moralische in dem gewöhnlichen Sinne, sondern nichts anderes wie die antike von Plato und Aristoteles geforderte politische Sittlichkeit ist [2]).

Hat es aber die Weltgeschichte, wie wir sahen, mit der Entwicklung des Freiheitsbewußtseins zu thun, so kann in ihr „nur von Völkern die Rede sein, welche einen Staat bilden“. Die Völkergeister stehen um den Thron des Weltgeistes „als die Vollbringer seiner Verwirklichung und als Zeugen und Zierrathen seiner Herrlichkeit“. Daraus folgt aber noch keineswegs, wie

[1]) W. 9, 32 (41). 356 (421 fg.). 44 (54).

[2]) W. 9, 44 (65).

man behauptet hat, die Ausschließung von Religion und Kunst aus der Geschichte. Denn der Staat „ist die Grundlage und der Mittelpunkt der andern konkreten Seiten des Volkslebens, der Kunst, des Rechts, der Sitten, der Religion, der Wissenschaft". Kunst, Religion und Philosophie befinden sich auf demselben Boden wie der Staat. Sie alle führen vom Besondern zum Allgemeinen, die Religion durch das Medium des Gefühls, die Kunst vermittelst der Anschauung, die Philosophie durch das Denken, der Staat in der Sphäre des Willens. Wohl aber werden nicht nur die kulturlosen, sondern auch die staatlosen Anfänge der Menschheit aus der Geschichte hinausgewiesen. Die Hypothesen eines angeblichen Naturzustandes, zu denen neuerdings Schlegel im Anschluß an die Bibel eine neue hinzugefügt habe, setzen also nach Hegel alle den Anfang der Geschichte zu früh an. Auch die Resultate der vergleichenden Sprachforschung kommen ihr nicht zugute. Überhaupt stehen patriarchalische dem staatlichen Synoikismus vorausgehende Zustände außerhalb der historischen Betrachtung[1]).

Es ist daher kein Zufall, daß man unter Geschichte sowohl das Geschehene wie die Geschichtserzählung versteht. Denn gleichzeitige Geschichtsschreibung, mag sie so roh und dürftig sein, wie sie will, setzt erst ein, sobald wirkliche geschichtliche Thaten und Begebenheiten zu verzeichnen sind. Patriarchalische Traditionen haften nur innerhalb der Familie und des Stammes und sind in ihrer Gleichförmigkeit kein Gegenstand der Erinnerung. Mögen also die vor gleichzeitiger Geschichtsaufzeichnung verflossenen Zeiträume noch so lang sein und Revolutionen, Wanderungen und die wildesten Veränderungen zum Inhalte haben, so sind sie doch „ohne objektive Geschichte, weil sie keine subjektive, keine Geschichtserzählung aufweisen". „Erst im Staate mit dem Bewußtsein von Gesetzen sind klare Thaten vorhanden" und damit der Stoff für Historie. Wenn ein so hoch kultiviertes Land wie Indien im Gegensatze zu China trotzdem keine Geschichte hat, so

[1]) Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke 8, 435. Phil. d. Gesch. W. 9, 61. 56—59 (72—5).

findet dies seine Erklärung darin, daß dort die Gesellschaft in der Kasteneinrichtung versteinert und keiner weiteren Entwicklung mehr fähig ist[1]).

„Gesellschaft und Staat sind die Zustände, in welchen die Freiheit erst verwirklicht wird." Der vorausgehende Naturzustand ist vielmehr der Zustand des Unrechts, der Gewalt, des ungebändigten Naturtriebs unmenschlicher Thaten und Empfindungen." „Ein wirklicher Staat und eine wirkliche Staatsregierung" entsteht erst, wenn bereits ein Unterschied der Stände vorhanden ist, wenn Reichtum und Armut sehr groß geworden sind, und ein großer Teil des Volkes seine Bedürfnisse nicht mehr auf die gewohnte Weise befriedigen kann. Hegel rechnet deshalb die Vereinigten Staaten von Nordamerika gar nicht zu den fertigen Staaten, weil der sozialen Spannung dort immer noch der Ausweg der Kolonisation offen stehe, und macht die scharfsinnige Bemerkung, daß es in Frankreich gar nicht zur Revolution gekommen wäre, wenn die Wälder Germaniens noch existiert hätten[2]).

Seine Inhaltsbestimmung erhält der Staat durch seine Verfassung, welche von rohen Anfängen aus zu höheren Stufen der Entwicklung emporzusteigen pflegt, so zwar, daß in selbständigen Staaten meist auf das patriarchalische oder kriegerische Königtum Aristokratie und Demokratie und zuletzt die Monarchie als ein zweites Königtum gefolgt ist. Welche Verfassung jeweilig die beste sei, ist jedoch „nicht Sache der Wahl", sondern nur darum handelt es sich, „welche Verfassung gerade dem Geiste des Volkes angemessen ist." Denn Verfassung, Religion, Kunst und Philosophie und in zweiter Linie das Klima, die Nachbarn und die Weltstellung eines Volkes machen zusammen ein organisches Ganzes aus. Der Staat aber als die Basis all dieser Faktoren ist „eine individuelle Totalität", welche nicht willkürlich zerrissen werden kann; und es ist eine Anmaßung der Theorie, wenn sie dennoch ohne jede Rücksichtnahme auf das Ganze die Verfassung eines Staates auf abstrakten Voraussetzungen erbaut. Eben darum ist

[1]) W. 9, 59 ff. (75 ff.).
[2]) W. 9, 41 (51). 81 (106).

aber auch die Frage nach der besten Verfassung im Grunde genommen eine müßige, und es läßt sich aus der Verfassungsgeschichte der welthistorischen Völker des Altertums für unsre Zeit gar nichts lernen[1]).

Bereits Herder hatte gesagt: „Alles in der Welt hat seine Stunde“[2]). Wie im Leben eines Volkes die verschiedenen Formen der Staatsverfassung, wenn ihre Zeit gekommen ist, aufeinander folgen, so lösen sich in der weltgeschichtlichen Entwicklung die Völker ab und verschwinden, nachdem sie ihre Rolle ausgespielt haben, vom Schauplatze. Nach dem formellen Prinzip der Entwicklung scheint es nun, als ob zu mehrenmalen die ganze historische Entwicklung vollständig abgebrochen worden sei, so daß nur mit Hilfe weniger Trümmer und nach erneutem „unermeßlichen Aufwand von Kräften und Zeit, von Verbrechen und Leiden“ die früher gewonnene Kulturhöhe wieder erreicht werden konnte. Allein der Gang der Weltgeschichte ist nichts andres als die stufenweise Entwicklung des Freiheitsbewußtseins, und wie die Individuen der Gattung, so werden die Volksgeister den höheren Zwecken des Weltgeistes aufgeopfert[3]).

Als der Zauber, welchen das System in seiner großartigen Universalität anfangs ausgeübt hatte, allmählich wich, und die lange zurückgehaltene Kritik laut und immer lauter ihre Stimme erhob, da wurde man nicht müde, auch in der Geschichtsphilosophie Hegels Widersprüche, falsche Analogien, Willkürlichkeiten und schiefe Behauptungen in Menge aufzuspüren. Vor allem klagte man den Philosophen an, daß er die Weltgeschichte zur bloßen Staatengeschichte mache, ohne zu bemerken, daß er darin nur dem Beispiele Kants gefolgt war. Auch Fichte hatte die Anfänge der Menschheit aus der Geschichte ausgeschlossen, aber er hatte sie zugleich ausdrücklich der Geschichtsphilosophie vorbehalten. Hegel aber handelt nur aus einem historischen Instinkte, indem er seiner Geschichtsphilosophie die gleichen Grenzen wie der

[1]) W. 9, 50 ff. (57 ff.).
[2]) W. (Suphan) 18, 7.
[3]) W. 9, 54 (69).

eigentlichen Geschichte steckt und allen philosophischen Fabeleien über die Urzeit entsagend sich streng an das sichere Fundament der schriftlichen Überlieferung hält. Nachdem sich die deutsche Philosophie so lange in gewagten Kombinationen ergangen hatte, konnte es aber nur heilsame Folgen haben, wenn nun ein Philosoph von Hegels Bedeutung zur Vorsicht mahnte und selbst von den Ergebnissen der jungen sprachvergleichenden Wissenschaft, so hoch er sie auch anschlug, für seine Zwecke keinen Gebrauch machen wollte. Freilich hat Hegel andrerseits durch seine überscharfe Grenzberichtigung den Anlaß gegeben zu dem unnatürlichen Gegensatze zwischen Kultur- und Staatengeschichte. Aber in seiner Absicht lag eine derartige Trennung nicht, da nach seiner Lehre der Staat an alle Seiten des Volkslebens verbindend heranreicht. Was er sodann über den Gang der Kultur gesagt hat, deckt sich durchaus mit der Ansicht Herders, mit dem einzigen, nach allem Gesagten selbstverständlichen Unterschiede, daß sich bei Hegel die Entwicklung mit logischer Notwendigkeit vollzieht. Auch in seiner Charakteristik der welthistorischen Völker begegnet man überall den Spuren seiner Vorgänger, und er versteht es meisterhaft, in seiner schwerflüssigen Sprache für historische Erscheinungen Schlagworte auszuprägen, welche unmerklich in Fleisch und Blut der Nation übergegangen sind. Wenn es jedoch fast alle früheren Geschichtsphilosophen mehr mit der Zukunft wie mit der Vergangenheit zu thun hatten, so verliert Hegel keinen Augenblick die Ruhe des unbeteiligten Beobachters, weil seine Geschichtsphilosophie sich beinahe ausschließlich mit dem Gewordenen befaßt und den zukünftigen Gang der Entwicklung nur andeutet. Seine Ansicht der Zukunft ergiebt sich aber ebensowohl aus der Entwicklung des Freiheitsbewußtseins wie aus seiner Auffassung der mittleren und neueren Geschichte.

In Übereinstimmung mit Fichte sieht Hegel in Luther und Kant, zu welchen er Rousseau hinzufügt, Marksteine der neueren Geschichte. Sein Ausgangspunkt ist dabei der religiöse. Das Prinzip der Dreieinigkeit „ist die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht“. Schon Kant hat erwiesen, daß der Sündenfall in der Erkenntnis als der Aufhebung der natürlichen Einheit be-

steht, mithin „keine zufällige, sondern die ewige Geschichte des Geistes ist, der ewige Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird". Durch ihn tritt der Mensch aus dem rein tierischen Unschuldsstande des Paradieses heraus. Denn „das Paradies ist ein Park, wo nur die Tiere und nicht die Menschen bleiben können". Damit ist die Notwendigkeit der Versöhnung gegeben. Das Christentum zeigt sich aber allein zur Lösung dieser Aufgabe befähigt durch das deutliche Bewußtsein, „daß das Menschliche die Inhaltsbestimmung des Göttlichen ist". In ihm ist zum erstenmal „die absolute Idee Gottes in ihrer Wahrheit zum Bewußtsein" gekommen. Aber der Mensch sucht sich ihr zunächst nur äußerlich zu nähern. Dies ist der wesentliche Inhalt des Mittelalters, der Zeit tiefsten Aberglaubens und heiliger Frömmigkeit, welche wir nur durch die Philosophie als notwendige Durchgangsstufe begreifen lernen, und welche Hegel, durch die Übertreibungen der Romantiker zum Widerspruche gereizt, mit ganz Voltairischem Rationalismus beurteilt [1]).

Das nächtige Dunkel des Mittelalters weicht der Morgenröte des Humanismus, und das christliche Prinzip erhält, nachdem es „die fürchterliche Zucht der Bildung" durchgemacht hat, seine Wahrheit und Wirklichkeit zurück [2]). Denn Luther entdeckte aufs neue, „was die ewige Bestimmung des Menschen sei, müsse in ihm selber vorgehen". Aber für ihn war der Inhalt dieses inneren Vorganges noch religiöse Offenbarung. Erst Rousseau stellte das Prinzip auf: „der Mensch ist Wille, und nur insofern ist er frei, als er will, was sein Wille ist". Alle politischen Irrtümer des Genfers werden reichlich aufgewogen durch die That-

[1]) W. 9, 381 (388). 333 (391). 381 (464). An letztgenannter Stelle heißt es u. a.: „es ist eine Abgeschmacktheit unsrer Zeit, die Vortrefflichkeit des Mittelalters zum Schlagwort machen zu wollen. Unbefangene Barbarei, Wildheit der Sitte, kindische Einbildung ist nicht empörend, sondern nur zu bedauern, aber die höchste Reinheit der Seele durch die greulichste Wildheit besudelt, die gewußte Wahrheit durch Lüge und Selbstsucht zum Mittel gemacht, das Vernunftwidrigste, Roheste, Schmutzigste durch das Religiöse begründet und bekräftigt — dies ist das widrigste und empörendste Schauspiel, das jemals gesehen worden."

[2]) W. 9, 354 fg. (419). 415 (496).

sache, daß durch ihn ins Bewußtsein der Menschheit gekommen ist, „der Mensch habe in seinem Geist die Freiheit als das schlechthin Absolute, der freie Wille sei der Begriff des Menschen" [1]). Nur zu wollen braucht der Mensch, und der Gedanke regiert die geistige Wirklichkeit. Darin liegt die Größe der französischen Revolution, daß sie diese Erkenntnis in Thaten umzusetzen gesucht hat. Denn „so lange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um die Sonne kreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist auf den Gedanken, stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut". Ein herrlicher Sonnenaufgang folgte der Morgenröte der Reformation, und wir verstehen die „erhabne Rührung", welche damals herrschte, den „Enthusiasmus des Geistes, der die Welt durchschauerte, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen".

Die Revolutionsperiode, welche Rousseaus Gedanke in Frankreich heraufbeschworen hat, ist indessen noch nicht abgelaufen. Der Genfer Bürger und seine Anhänger haben das unveräußerliche Recht des Einzelwillens verteidigt. Wie aber gelangen wir von diesem zu einem entscheidenden allgemeinen Willen, welcher die in der Majoritätsherrschaft liegende Inkonsequenz vermeidend die Gesamtheit der Einzelwillen vertritt, nicht wie es so oft geschieht, zertritt? Kurz gesagt, die Kollision der subjektiven Willen ist das Problem, „an dem die Geschichte steht, und das sie in künftigen Zeiten zu lösen hat". [2]).

Verschweigen wir jedoch nicht, daß Hegel dieses Problem nur an der Stelle erwähnt, wo er von dem Gange der Revolution in Frankreich spricht. In Deutschland, meint er, habe schon die Reformation der Revolution ihre Hauptarbeit vorweggenommen, indem sie „die verderblichen Institutionen der Ehelosigkeit, Armut und Faulheit abschaffte". Wenn aber auch die protestantische Welt durch die Reformation die dritte Stufe in der

[1]) W. 9, 483; die 3. Aufl. 531 ohne R. zu nennen. Vgl. Vorlesungen über die Gesch. der Philos. Bd. 3. W. 15, 527 fg. u. oben S. 7 Anm. 4.

[2]) W. 9, 441—4 (537—41).

Entwicklung des Freiheitsbewußtseins auf religiösem Gebiete erklommen hat, so fehlt es doch noch an der Bethätigung desselben im Staatsleben, und Hegel konnte unmöglich die politische Entwicklung nach dieser Seite hin für ganz Europa mit einziger Ausnahme Frankreichs für abgeschlossen ansehen. Wie dem aber auch sei, so trifft der Philosoph nach allen religionsphilosophischen und im tiefsten Grunde konfessionellen Erörterungen mit dem Verfasser des „contrat“ schließlich wieder darin zusammen, daß auch ihm das letzte der Lösung harrende historische Problem ein politisches ist. Nur sah Rousseau die gerade in seinem Staate unausbleibliche Kollision der subjektiven Einzelwillen nicht voraus, und hielt das Problem durch den „contrat“ bereits für gelöst, während für Hegel die Hauptschwierigkeit erst beginnt. Man kann daher nicht gerade sagen, daß seine Geschichtsphilosophie keine Zukunft habe [1]). Pflegt doch dem Aufgang der Untergang der Sonne nicht so schnell zu folgen. Immerhin kann man sich beim Anblick auf das Land der Verheißung eines leisen Fröstelns nicht erwehren, und der Leser glaubt Mephistopheles zu hören, wie er verkündet:

„Zum jüngsten Tag fühl ich das Volk gereift,
Da ich zum letzenmal den Hexenberg besteige,
Und weil mein Fäßchen trübe läuft,
So ist die Welt auch auf der Neige.“

Wir verstehen es aber jetzt, warum man in den müden zwanziger und dreißiger Jahren in Hegels Doktrin eine Verherrlichung der Reaktion sah, und von allen Seiten sich die Stimmen gegen den königlich preußischen Staatsphilosophen erhoben. In der That liegt hier die schroffste Reaktion vor. Denn es ist der Geist des neuen Jahrhunderts, welcher sich dem Denken des achtzehnten Säkulums entgegensetzt. Der Sturm und Drang der französischen wie der deutschen Aufklärung hatte auch in seiner höchsten Spitze, in dem Idealismus unsrer großen Denker und Dichter, seinen Schwerpunkt in einem über die Gegenwart hinausweisenden Sollen. Daher der Nachdruck, den man auf das Ziel der Geschichte legte, so daß man häufig gegen Vergangenheit und Gegenwart in gleicher Weise ungerecht ward. Auch die

[1]) Wie u. a. R. Haym in „Hegel und seine Zeit“. Berlin 1857. S. 448.

Romantiker lenkten, nachdem sie der Nation das Verständnis für die eigne Vergangenheit aufs neue erschlossen hatten, bald wieder in ihrer Weise in jene Bahnen zurück, indem sie dem Strom der Geschichte eine rückläufige Bewegung zu geben suchten. Erst Hegel hat den Gedanken des Begreifens, auf dem seine ganze Philosophie ruht, mit der Einseitigkeit des Genies aufgestellt und dem Drängen nach einem fernen Ziel damit einen Damm gesetzt. Für sein philosophisches Geschäft ist die Zukunft erfüllt. Wie er damit sein System eigentlich selbst zur Dauer nur eines Menschenalters verurteilt hat, so mußten demselben von vorherein alle diejenigen die Berechtigung absprechen, welche in den Zeiten der heiligen Allianz ihre Hoffnungen vereitelt sahen und in dem Glauben an eine bessere Zukunft den einzigen Trost fanden. Aber der Anstoß, den Hegel gegeben hatte, blieb darum der Wissenschaft doch unverloren. Jetzt erst ließ sich der Gedanke, daß in der Geschichte alles Entwicklung sei, in seine äußersten Konsequenzen verfolgen, und Philosophen wie Historiker konnten Vergangenheit und Gegenwart wieder rein auf sich wirken lassen, nachdem sie alle Ansprüche auf Erziehung des Menschengeschlechts vorläufig beiseite gestellt hatten. Allein der Meister starb, das System verfiel und drohte mit seinen Trümmern auch den ganzen Ideenreichtum des vielseitigsten aller Denker zu verschütten. Noch einmal erhob sich daher die Frage, ob die idealistische Philosophie imstande sei, eine dauerhafte Verbindung mit den Erfahrungswissenschaften einzugehen. Nur einer aus der großen Zeit des deutschen Idealismus war noch am Leben. Denn Schopenhauer und Herbart wandelten abseits ihre eignen Wege. Und dieser eine vermaß sich der schwierigen Aufgabe.

Schelling hatte die Jahre her beharrlich geschwiegen. Nur in zeitweiligen Ausfällen gegen die „entmannten Lüstlinge“ [1]) und gegen das, was man sich „in Würtemberg unter ausländischer Seichtigkeit vorstelle“ [2]), machte sich die göttliche Grobheit des

[1]) Werke I, 8, 18. Über das Wesen der Wissenschaft. Fragment aus dem handschriftl. Nachlaß; um 1812/3 entstanden.

[2]) Schelling an Georgii. München, 8. Dez. 1812 über Jacobi. Aus Sch's Leben 2, 331.

Romantikers Luft. Ihm war es in jenen Jahren der Sammlung nicht entgangen, daß sich ein tiefer nationaler Gegensatz in der Philosophie hervorgethan hatte, und er erkannte, daß die Deutschen mit ihrer Behauptung, Philosophie sei reine Vernunftwissenschaft, der auf Erfahrung gegründeten englisch-französischen Philosophie isoliert gegenüberstanden [1]). Den Ausweg aus diesem Labyrinth widerstreitender Prinzipien fand er durch eine scharfe Kritik der Theogonie seiner Freiheitslehre, welche mit derselben nicht viel glimpflicher verfuhr als Schopenhauers und Herbarts Kritik der Offenbarungsphilosophie.

Wir erinnern uns der mystischen Schilderung der Emanation Gottes. Gegen diese wird jetzt eingewendet, daß sie nur zwei Deutungen zulasse. Entweder spricht sie von einer Zeit, wo Gott noch nicht als solcher war, oder sie erklärt die Offenbarung Gottes als eine ewige. „Ein ewiges Geschehen ist aber kein Geschehen", und das Nacheinander dieser Offenbarungsphilosophie war demnach nur in der Vorstellung des Philosophen vorhanden. Es war in derselben mithin „von Existenz, von dem, was wirklich existiert, und also auch von Erkenntnis in diesem Sinn gar nicht die Rede, sondern nur von Verhältnissen, welche die Gegenstände im bloßen Denken annehmen". In denselben Fehler verfiel dann Hegel, als er den Begriff zum wahren Schöpfer machte und damit fälschlich „an sich wahre, nämlich logisch genommen wahre Verhältnisse in wirkliche umsetzte". Insofern es also Hegel und Schelling eigentlich nicht mit Existenz, als dem einzigen Positiven, sondern bloß mit Vorstellungsverhältnissen zu thun hatten, war ihre Philosophie eine rein negative, und sie bedarf deshalb der Fortsetzung und Ergänzung durch die positive Philosophie, welche den nationalen Gegensatz aufhebend sich als metaphysischer Empirismus darstellt [2]).

Nur eine falsche Philosophie entfernt von Gott. Der recht verstandene Empirismus schließt auf das Dasein Gottes „aus empirischen, erfahrungsmäßigen Spuren, Merkmalen, Fußstapfen oder Kennzeichen" und „begründet dadurch jenes wohlthätige freie

[1]) Über den nationellen Gegensatz in der Philosophie. W. I, 10, 196.

[2]) Zur Geschichte der neueren Philosophie; aus dem Nachlaß. W. I 10, 123—7.

Verhältnis zu Gott, das der Rationalismus aufhebt". Das Ziel der positiven Philosophie und die eigentliche „Aufgabe des deutschen Geistes" ist somit die „Wiedergeburt der Religion durch die höchste Wissenschaft". Wir erreichen dasselbe, indem wir die Entwicklung, welche das Gottesbewußtsein im menschlichen Geiste durchgemacht hat, noch einmal durchdenken. Nur dürfen wir uns nicht wie die Offenbarungsgläubigen die göttliche Erziehung des Menschengeschlechts auf den kleinen Teil des Menschengeschlechtes eingeschränkt denken, welcher in der Gottesidee des auserwählten Volkes die Grundlage seiner religiösen Vorstellungen sieht und gesehen hat. Schelling macht daher jetzt wirklich ernst mit der schon in den akademischen Vorlesungen angekündigten Beziehung des Lessing'schen Erziehungsgedankens auf die Geschichte der ganzen Welt [1]) und erklärt, „der geoffenbarten Religion stehe in dem Heidentum nicht eine bloße Negation, sondern ein Positives andrer Art entgegen". Eine Geschichte des Gottesbewußtseins schließt also Heidentum und Christentum, Mythologie und Offenbarung gleichmäßig ein, und Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung sind die Erfahrungswissenschaften, auf welche sich die zur wahren Religion führende positive Philosophie stützt [2]).

Nur zögernd trat der einst so schnellfertige Denker mit seinem Systeme vor die Öffentlichkeit. „Die Weltalter" waren schon teilweise gedruckt, als er sie wieder zurückzog, und obwohl er bei verschiedenen Anlässen, namentlich in den 1827 gehaltenen Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie das Wesen des metaphysischen Empirismus bereits auseinandergesetzt hatte, so verging doch abermals ein Jahrzehnt, bis er endlich in den letzten Jahren seines Münchener Aufenthaltes und dann zu Anfang der vierziger Jahre in Berlin über Philosophie der Mythologie und der Offenbarung las. Dem gelehrten Publikum Deutschlands aber ist der authentische Text der Vorlesungen erst 1856, zwei Jahre nach Schellings Tode, durch die Herausgabe in der zweiten Abteilung der Werke zugänglich gemacht worden. Auf

[1]) S. oben Seite 174.

[2]) W. I 10, 198. 8, 9. und Einleitung in die Philosophie der Mythologie. W. II, 1. 239 fg.

diese Weise ist die positive Philosophie allerdings der unmittelbaren Wirkung, welche sich ihr Urheber von ihr versprochen hatte, verlustig gegangen, wennschon einzelne Forscher wie Bunsen und der junge Max Müller sich durch dieselbe in hohem Grade angeregt fühlten. Aber als ein würdiger Abschluß der rastlosen philosophischen Thätigkeit Schellings hat sie auch, rein an sich betrachtet, Anspruch auf volle Beachtung.

Der anthropologischen Ansicht des deutschen Idealismus war Schelling nach wie vor treu geblieben und eiferte gegen das Axiom der seichten und schlechten Geschichtsphilosophie, „daß alle menschliche Wissenschaft, Kunst und Bildung von den armseligsten Anfängen habe ausgehen müssen". Hochwillkommen war ihm daher die Bundesgenossenschaft des Verfassers der „Symbolik und Mythologie der alten Völker". Denn auch Creuzer hatte in den Schriften der alten Mythologen, in der Bibel und im Herodot „überraschende Aufschlüsse" über einen Kulturzustand der Urzeit gefunden und war, allerdings nicht „auf dem Wege historischer Untersuchungen und Beweise", sondern durch eine mit Schellings intellektueller Anschauung verwandte Art von „dichterischer Apperception" zu der Überzeugung gelangt, daß der Vielgötterei die „reine Erkenntnis und Verehrung Eines Gottes" vorausgegangen sei, zu welcher Religion sich alle nachherigen „wie die gebrochenen und verblaßten Lichtstrahlen zu dem vollen Lichtquell der Sonne verhielten"[1]). Ein Urvolk kann jedoch, wie Schelling ergänzt, diese Erkenntnis nicht besessen haben, weil der Begriff Volk ein individuelles Bewußtsein voraussetzt. In der ursprünglichen Menschheit gab es bloß Stammes- und keine Völkerunterschiede, und die Einheit blieb allein gewahrt durch einen Gott, „der das Bewußtsein ganz erfüllte" und somit einer „absoluten Unbeweglichkeit, einem Stillstand aller Entwicklung eine Dauer gab".

Diesem Zustande hat das Eindringen des Polytheismus ein Ende gemacht. Derselbe Gott, welcher „in seiner Identität die Ursache der Einheit" gewesen war, wurde „in seiner Vielfältigkeit die Ursache der Zerstreuung", und durch „eine geistige Krisis", welche sich „im Grunde des menschlichen Bewußtseins" vollzog, entstanden zugleich mit der Mythologie Völker und Sprachen. Der Erzählung der Bibel von der vor der Völkertrennung eingetretenen Sprachverwirrung liegt daher die Erinnerung an ein wirkliches Ereignis der mythischen Zeit zu Grunde, und in der Kasteneinteilung, in dem Festhalten des Wissens als Doktrin bei den Ägyptern und in kyklopischen Bauwerken, wie es der babylonische Turm war, erkennt man das vergebliche Bestreben der alten Kulturvölker, das Andenken an die ursprüngliche Einheit lebendig zu erhalten[1]).

Wenn aber Creuzer in ideeller Verwandtschaft mit Rousseaus zweitem Diskurse alle spätere Entwicklung nur als die Entartung der reinen Urreligion angesehen hatte, so läßt uns der Philosoph die Auflösung der ursprünglichen Einheit als eine für „die Befreiung des menschlichen Bewußtseins" notwendige Durchgangsstufe begreifen. Der Polytheismus war ein „wahrhafter Übergang zum Besseren, zur Befreiung der Menschheit von einer an sich wohlthätigen, aber ihre Freiheit erdrückenden, alle Entwicklung und damit die höchste Erkenntnis niederhaltenden Gewalt". Ihm trat als natürlicher Gegensatz gegenüber der relative Monotheismus der mosaischen Religion, deren Gott nicht wie der Gott des absoluten Monotheismus der Urzeit die Möglichkeit andrer Götter völlig ausschließt, sondern bloß zufällig „keine andern vor, neben oder nach sich hat"[2]). Es leuchtet aber ein, daß sowohl „der blinde Theismus des Urbewußtseins" wie „jene Bewegung, durch welche der Mensch aus dem Verhältnis zu dem göttlichen Selbst gesetzt dem wirklichen Gott anheimfällt" der prähistorischen Zeit angehören[3]).

[1]) Vorrede zur 2. Aufl. der „Symbolik". 1819. 1 Bd. S. XI. und „Aus dem Leben eines alten Professors", in Friedrich Creuzers deutschen Schriften. 6. Abteil. 1 Bd. 1848. S. 59—64.

[1]) W. II 1, 65. 87. 101. 115 fg.

[2]) W. II 1, 138 fg. 127. 173. Sch. beruft sich für seine Unterscheidung zwischen absolutem und relativem Monotheismus auf eine „scharfsinnige Bemerkung Gottfried Hermanns" in dessen Streitschrift „über das Wesen und die Behandlung der Mythologie. Ein Brief an H. Hofrath Creuzer". Leipzig 1819. S. 36 fg.

[3]) W. II 1, 191—3.

Der Inhalt der relativ vorgeschichtlichen Zeit ist das Werden der Mythologie. Sie ist ihrerseits wiederum begrenzt durch die absolut vorgeschichtliche Urzeit, welche sich gegen die zweite Periode nur als Ausgangspunkt verhält, weil in ihr nichts geschieht. Der Anfang der eigentlichen Geschichte ist damit gegeben. Ihr Ziel aber ist die Herstellung der ursprünglichen Einheit auf einer höheren Stufe. Denn „alle Rückkehr, die ausgenommen, welche durch Fortschreiten geschieht, ist Verderb und Untergang", und ein freies Verhältnis des Menschen zu Gott besteht nur im Wissen. Auf die Durchgangsstufe des Heiden- und Judentumes folgt die Epoche des Christentums mit den drei Phasen des Katholicismus, des Protestantismus und der johanneischen Religion der Zukunft. Ohne diese Abgrenzung der Geschichte wäre eine philosophische Behandlung derselben unmöglich, weil ein „nach allen Seiten Grenzenloses als solches kein Verhältnis zur Philosophie" hat. Aus diesem Grunde sind denn auch die bisherigen sogenannten Geschichtsphilosophien unbefriedigend genug ausgefallen. Den Anfang der Geschichte machte man in der Regel ganz willkürlich von der Beschaffenheit der Quellen abhängig, und das Ziel sah man wie Kant in der „Verwirklichung einer vollkommenen Rechtsverfassung" oder wie Hegel in der „vollkommenen Entwicklung des Begriffs der Freiheit", was alles „in seiner Dürftigkeit zugleich zu bodenlos ist, als daß der Geist darin einen Ruhepunkt finden könnte". Ist doch „mit der bloßen Anwendung eines anderswoher genommenen Schemas auf die Geschichte überhaupt nichts gethan" [1]).

Schelling hat am Schlusse der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie", deren Grundgedanken wir soeben kennen gelernt haben, erklärt, seine „Untersuchung sei von keiner vorgefaßten Ansicht, am wenigsten von einer Philosophie ausgegangen". Aber setzt er denn nicht genau so wie Hegel eine göttliche Weltregierung voraus? Ist es nicht das alte Axiom des Idealismus von der aufgehobenen und wiederhergestellten Totalität, welches in Rousseaus Geschichtsphilosophie zuerst aufgetaucht war,

[1]) W. II 1, 229—34. I 8, 4.

welches sodann in der Unterscheidung der naiven und sentimentalischen, der klassischen und romantischen Dichtung in der Ästhetik einen Platz gefunden hatte, und welches jetzt Schellings neuester Offenbarungsphilosophie zu Grunde liegt? Das Eigentümliche der positiven Philosophie sehe ich nur in der Verbindung beider Axiome. Wenn Schelling in die Geschichte der Offenbarung auch die Mythologie hereinzog, so mußte er folgerichtig die Spuren des Göttlichen auch in den niedrigen religiösen Vorstellungen des Fetischismus und Schamanismus aufsuchen. Da sich aber daraus mit Notwendigkeit die unter anderm von dem jungen Herder [1]) und zuletzt noch von Hegel gezogene Folgerung ergeben hätte, daß der Urzustand ein Zustand der Brutalität und Barbarei gewesen sei, so zog es Schelling vor, zur Erklärung der niedrigen Kulturstufe der Südamerikaner und andrer wilder Völkerschaften eine Hypothese aufzustellen, welche noch am meisten an Fichtes durch ähnliche Erwägungen veranlaßte Unterscheidung zwischen Normalvolk und Wilden erinnert.

Wie der Verfasser der „Grundzüge" verkennt Schelling nicht, daß sich das Menschengeschlecht von Anfang an in zwei große Massen geschieden habe. Den größeren Teil sehen wir „ausgeschlossen von allen gemeinsamen Überlieferungen des Geschlechts, ausgestoßen von der Geschichte, in fortwährender, seit dem Anfang der Geschichte andauernder Unfähigkeit, in Staaten oder auch nur in Völker sich auszubilden oder an der fortschreitenden Arbeit des menschlichen Geistes, der regelmäßigen und folgerechten Erweiterung des menschlichen Wissens teilzunehmen, fern von aller über bloß instinktive Fertigkeiten hinausgehenden Kunst, zumal aber jedes Anteils an dem religiösen Prozeß, von dem die übrige Menschheit ergriffen ist, so entäußert, und unter den günstigsten äußeren Umständen so Gott entfremdet, daß es schwer, ja unmöglich ist, hier auch die Seele zu erkennen, die in ursprünglicher Berührung mit dem Göttlichen war".

Der andre Teil des Menschengeschlechts kennzeichnet sich dagegen schon durch den babylonischen Turmbau „als ein himmel-

[1]) S. oben S. 49.

stürmendes Geschlecht, das zugleich nach Ruhm und dauerndem Andenken auf der Erde trachtet. Wir finden dieses Geschlecht früh mit Staatenbildung beschäftigt, in Kunst und Wissenschaft seinen Beruf erkennend, in einem Verhältnis zu dem Gott, den es nicht lassen kann und nicht aufhört zu suchen, an den es durch unwillkürliche und mit Notwendigkeit sich erzeugende Vorstellungen dennoch gebunden ist, unermüdet im Fortschreiten und fähig, das schwerste Leid und die tiefsten Schmerzen zu tragen, die jenem andern Geschlecht unbekannt sind". Es scheint daher, daß nur der Stammvater dieses „japetischen, prometheischen, auch in dieser Hinsicht kaukasischen Geschlechts der Eine Mensch sein konnte, dessen That die Ideenwelt durchbrach, den Menschen von Gott schied, und ihm die Welt eröffnete, worin er frei von Gott und für sich war".

Schelling vergleicht nun diese Differenz mit paläontologischen Formationen und meint, wie die Natur an „einem Punkte abbreche, um an einen folgenden von vorn anzufangen, so folge auch ein Menschengeschlecht auf das andre, auf das schwarze das mongolische", dann das amerikanische und so weiter bis zum kaukasischen, eine Degeneration finde also nicht statt. Die Einheit dieser Geschlechter könne aber „nur in einem Individuum liegen, in Einem Menschen, von dem alle Geschlechter ihren Namen erst erhalten" [1]).

Leider erfahren wir nicht, ob der idealistische Erfahrungsphilosoph dieser anthropologischen „Urpflanze" wirklich eine prähistorische Existenz unterschiebt, oder ob sie für ihn lediglich ideelle Bedeutung hat, gleichsam als das Modell, nach welchem Prometheus Menschen bildete. So viel aber steht fest, daß Schelling keine Ursache hatte, Hegel der Willkür anzuklagen. In der Erzählung der Genesis (4, 14—6) von den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen findet der philosophische Leser den Gegensatz und Zusammenhang der göttlichen und der bloß natürlichen Geschlechter wieder [1]). Und wenn seine Deutung der Mythologie „an die Stelle von Erfindern, Dichtern oder überhaupt Individuen das menschliche Bewußtsein selbst setzt" [2]), so erinnert dieser Gedanke nur äußerlich an Herders, Wolfs und Lachmanns Aufschlüsse über das Wesen der Volksdichtung, insofern seine Voraussetzung Schellings Glaube an die ursprüngliche Einheit ist. Zu philosophischen Wundern nimmt diese Geschichtsphilosophie ihre Zuflucht allerdings nicht mehr. Aber sie unterscheidet in ihrer „paläontologischen" Rassentheorie zwischen Menschengeschlechtern erster und zweiter Ordnung, sie rechtfertigt indirekt die Sklaverei [3]), und so merkwürdig sind die Ideenverschlingungen, daß sie die Beweise für ihre Behauptungen Reisebeschreibungen entnimmt, aus welchen Rousseau, gleichfalls mit „philosophischem Auge", den Stoff zu seiner naiven Schilderung eines goldenen Zeitalters geschöpft hatte.

Schelling hat einmal gesagt, „alle Metaphysik beruhe auf dem Sinn für Totalität", worunter er das Talent verstand, „ein Vieles unmittelbar in Einem und hinwiederum Eines in Vielem begreifen zu können" [4]). Dieser Sinn für Totalität ist aber im wirklichsten Verstande der Geschichtsphilosophie Rousseaus und der meisten deutschen Philosophen gemeinsam. Er ist vor allem der Träger der positiven Philosophie Schellings, welche sich zu der Geschichtsphilosophie seiner theosophischen Periode ungefähr wie Fichtes und Krauses angewandte zu ihrer aprioristischen Philosophie

[1]) 21. Vorles. der „Darstellung der rein rationalen Philosophie", welche wie die folgenden Vorlesungen als das letzte aus Schs. Feder nie von diesem gehalten worden ist. W. II 1, 500—508.

[1]) W. II 1, 510 fg.

[2]) Ebenda 202.

[3]) W. II 1, 513 entgegnet Sch. dem Vorwurfe, seine Unterscheidung „leite am Ende auf eine wissenschaftliche Rechtfertigung der Sklaverei", daß es nach seiner Überzeugung „unmöglich ein böser, menschenfeindlicher Geist sein konnte, mit welchem der edle Las Casas den Gedanken ins Werk setzte, statt des schwachen amerikanischen das starke afrikanische Geschlecht zunächst zur Ausbeutung der entdeckten Silber- und Goldminen zu verwenden", weil „ein wohlwollender Geist zugleich in der Negerausfuhr das einzige Mittel sehen konnte, jenes aufgegebene Menschengeschlecht der schrecklichsten Barbarei und viele der fast ohne Rettung verlornen Seelen dem ewigen Tod zu entreißen".

[4]) W. I 8, 9.

der Geschichte verhält. Der metaphysische Empirismus reicht, was die Durcharbeitung des gesamten Ideenstoffes betrifft, in keiner Weise an das Hegel'sche System heran. Und dennoch kommt in der Geschichtsphilosophie Hegels die Erfahrung weit mehr zu ihrem Rechte wie in Schellings Offenbarungsphilosophie, in welcher das fertige metaphysische Schema den Empirismus im Keime erstickt. Die Aufgabe, die sich Schelling gestellt hatte, muß demnach als gescheitert bezeichnet werden, so bewundernswert die positive Philosophie als die umfassendste Konstruktion der gesamten Religionsgeschichte auch immer bleiben wird. Nur über das Wesen des Staates hat sich Schelling in seiner letzten Periode zu größerer Klarheit durchgerungen.

Der Staat ist die „mit zwingender Gewalt ausgerüstete Vernunftordnung", welche notwendig wurde, als sich der Mensch durch die oben erwähnte geistige Krisis „außer der Vernunft gesetzt" hatte. 1810 sah Schelling im Staate noch eine Folge des auf der Menschheit lastenden Fluches, jetzt ist er ihm „geheiligt durch das in ihm lebende Gesetz, das nicht von dieser Welt, noch von Menschen ist, sondern sich unmittelbar von der intelligibeln Welt herschreibt". Einen vollkommenen Staat giebt es indessen nicht, und nur die Philosophie der Geschichte spricht von der Idee des Staates, welche über den aufeinander folgenden Formen schwebt. In seiner Auffassung der antiken Verfassungen ist nun aber ein entschiedener Fortschritt in Schellings politischem Denken unverkennbar. Namentlich gewinnt er aus dem Studium der griechischen Geschichte tiefere Einblicke in das Verhältnis von Staat und Gesellschaft und weist nach, wie in der athenischen Demokratie die Gesellschaft schließlich den Staat vollkommen überwuchert hat [1]). Wenn in Athen die unbeschränkte Volksherrschaft den Staat als solchen nicht zur Geltung kommen ließ, so haben die Römer „die ganze Majestät des Staates zur Erscheinung" gebracht. In Rom, wo nur die Form republikanisch war, der Geist des Staates aber

[1]) Zur Sache vgl. R. Pöhlmanns vortrefflichen Aufsatz „zur Beurteilung Georg Grotes und seiner griechischen Geschichte". Deutsche Zeitschr. für Geschichtswissenschaft. 1890. 3, 1 ff.

monarchisch im höchsten Sinne, wurde der Staat Selbstzweck, so daß „selbst Augur und Pontifex maximus obrigkeitliche Personen waren". Ein solcher Staat treibt aber notwendig zur Weltherrschaft, und so ist die Republik schließlich allein „durch die erlangte Größe und den erreichten Zweck" untergegangen, nachdem sie den Grund zu dem christlichen Weltreich gelegt hatte.

Mit dem Christentume beginnt der Kampf zwischen Kirche und Staat, in welchem der Protest der Reformation gegen die falsche Theokratie das wichtigste Moment bildet. Hat aber auch der Deutsche infolge der Reformation die politische Einheit eingebüßt, so hat er dafür die höhere Einheit erkannt und strebt nach ihrer Verwirklichung. Das Wiederfinden Gottes durch die kontemplative Wissenschaft soll ihm daher der Staat erleichtern, indem er sich wie die Natur „unfühlbar macht" und dem Individuum zur Erreichung des höheren Ziels die Ruhe und Muße gewährt, welche der aristokratischste aller deutschen Philosophen in dem Parteigezänk des konstitutionellen Staates nicht finden konnte [1]).

Wären diese antikonstitutionellen Ansichten Schellings in den zwanziger Jahren laut geworden, so würde man ihn höchst wahrscheinlich als einen Reaktionär der schlimmsten Art gebrandmarkt haben. Und doch war es nur die alte individualistische Staatsansicht, welche in den letzten Vorlesungen des Philosophen durchschimmerte. Der Anfang des folgenden Kapitels aber wird uns noch einmal in die Zeit zurückführen, in welcher die centrifugale Bewegung auf dem Gebiete der Staatslehre ihren Höhepunkt erreicht hat.

[1]) W. II 1, 533. 541—6. 557 fg.

Elftes Kapitel.

Wilhelm von Humboldt.

Unsre Darstellung ist bei dem Punkte angelangt, wo sich in der Geschichtsphilosophie des nachkantischen Idealismus nach mannigfachen Schwankungen ein wesentlicher Fortschritt bemerkbar machte. In der Natur der idealistischen Philosophie lag es jedoch, daß sie die Verbindung mit den Erfahrungswissenschaften nicht lange ertragen konnte. Und so sehen wir, wie dasselbe Element, welches die Philosophie zu ihrer Verjüngung in sich aufgenommen hatte, ihr den Untergang brachte. Die Geschichtsphilosophie aber gewann jetzt erst, nachdem die einschnürenden Fesseln der Systeme gesprengt waren, Fühlung mit der mächtig emporstrebenden deutschen Geschichtswissenschaft und führte dieser die ganze Ideenfülle der vergangenen dichterisch-philosophischen Epoche zu. Wenn also trotz der allgemeinen Zersplitterung die Kontinuität der Entwicklung auf diesem Gebiete der Geisteswissenschaften in Deutschland gewahrt blieb, so war dies in erster Linie das Verdienst Wilhelm von Humboldts, des Bacons der Geschichtswissenschaft, wie ihn Droysen genannt hat.

Humboldt (1767—1835) ist noch unter dem frischen Eindruck Rousseau'scher Ideen aufgewachsen. Bis zu seinem neunten Jahre hat er im elterlichen Hause den Elementarunterricht Joachim Heinrich Campes genossen, welcher in Theorie und Praxis, namentlich aber durch seine Bearbeitung des Robinson (1779), ganz im Sinne der Rousseau'schen Pädagogik wirkte. Campe war es auch, mit welchem Humboldt im Jahre 1789 nach beendigten Universitätsstudien nach Paris reiste; und hier wollte es der Zufall, daß beide, nachdem sie eine Wallfahrt zu Rousseaus Grabe

in Ermenonville gemacht hatten, am Tage des heiligen Ludwig einer Akademiesitzung beiwohnten, in welcher ein Preis für die beste Lobrede auf den Bürger Genfs ausgesetzt ward[1]). Über ein Menschenalter später schrieb der einundsechzigjährige Humboldt an seinen Jugendfreund Gentz, „er werde es immer als einen seltenen Segen seines inneren Geschickes betrachten, in dem, wonach er strebe, nicht herumgetappt zu haben, sondern Einer Richtung gefolgt zu sein"[2]). Wenn aber diese Behauptung durch seinen ganzen Lebenslauf wie durch seine zahlreichen Selbstbekenntnisse in Briefen und Sonetten nur bestätigt wird, so haben wir schon hier zu untersuchen, in wie weit Rousseau auf Humboldts Ansicht über den Wert und den höchsten Endzweck des menschlichen Daseins eingewirkt hat.

Da zeigt sich nun gleich, daß Humboldt jene „Ehrfurcht vor der Individualität, von welcher die ganze Pädagogik des „Emil" getragen ist, im höchsten Grade besitzt. Aber Rousseaus Ideal ist ein von den beengenden Vorurteilen des Jahrhunderts freies, in seiner Selbstbeschränkung glückliches Wesen. Der Freund Schillers denkt an den allseitig entwickelten Menschen mit derjenigen Totalität des Charakters, welche auch die Weimarer Dioskuren in der Glanzzeit des deutschen Klassicismus als das Ideal der Menschheit verkündeten. Mit Rousseau teilt er zwar die Überzeu-

---

[1]) R. Haym. W. v. H. Lebensbild und Charakteristik. Berlin 1856. S. 6 fg. 26—8. G. Schlesier. Erinnerungen an W. v. H. Stuttg. 1843—5. 1, 91. Bezügl. Robinsons vgl. Émile III. Oeuvr. 3, 326 fg. bes.: „Puisqu'il nous faut absolument des livres, il en existe un qui fournit, à mon gré, le plus heureux traité d'éducation naturelle. Ce livre sera le premier que lira mon Émile; seul il composera durant longtemps toute sa bibliothèque . . . Quel est donc ce merveilleux livre? Est-ce Aristote? est-ce Pline? est-ce Buffon? Non; c'est Robinson Crusoé." In der von Campe herausgegebenen „Allgemeinen Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens, von einer Gesellschaft praktischer Erzieher" erschien 1789 ff. im 12—15. Teile eine Übersetzung des „Emil" mit vielen berichtigenden Anmerkungen, welche auf den heutigen Leser stellenweise mit unwiderstehlicher Komik wirken.

[2]) Berlin, 1. März 1828. Schriften von F. v. Gentz. Ein Denkmal von G. Schlesier. (1840) 4, 299.

gung, daß „Kraft und Bildung ewig in umgekehrtem Verhältnis stehen“, aber gewohnt, in der Sinnlichkeit „die Hülle des Geistigen, und im Geistigen das belebende Prinzip der Sinnenwelt“ zu sehen, bezeichnet er doch als den wahren Zweck des Menschen „die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen“, und meint, im privaten und politischen Leben komme alles darauf an, die Gegenstände des Bedürfnisses zu vermindern, und die des Genusses und der freien Thätigkeit zu vermehren“ [1]).

Aus einem Vergleiche dieses individualistischen Lebensideales mit der Wirklichkeit ergeben sich dann naturgemäß ähnliche Folgerungen wie bei Rousseau und Schiller. So erklärt Humboldt angesichts der Siebenhügelstadt, „unsre neue Welt sei eigentlich gar keine; sie bestehe bloß in der Sehnsucht nach der vormaligen und einem ungewissen Tappen nach einer zunächst zu bildenden“ [2]). Und wenn er in unausgesetzter Steigerung seiner Genußfähigkeit „so wenig als möglich hinterlassen möchte, das er nicht mit sich in Berührung gesetzt hätte“, so gesteht er selbst, daß er durch allzu große Verbreitung Gefahr laufe, im Wissen wie im Leben seine Kraft zu verzehren [3]). Anderseits hält er sich für berechtigt, der „gewiß nur wenigen ganz fremden Sehnsucht, mit sich und der Natur allein zu leben“ [4]), soweit nachzugeben, daß er sich schon 1791 nach einjähriger Thätigkeit für ein volles Jahrzehnt aus

[1]) Werke 1, 305. Ideen über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates, s. u. S. 188. 90. 9. an Schiller 2. Febr. 1796. S. 425 der ersten, 290 der zweiten Aufl. des Bw.

[2]) An Wolf. Bonn, 20. Juli 1805, nicht 1803 wie fälschlich in den Werken (1, 261) steht.

[3]) An Schiller. Tegel, 28. Sept. 95. S. 2161 (1501i). Vgl. an Welcker. Berlin, 25. Sept. 1823. Briefe an F. G. W., herausg. von R. Haym (1859) S. 110.

[4]) Der Montserrat bei Barcelona; zuerst 1803 als Brief an Goethe in Gasparis und Bertuchs allgemeinen geograph. Ephemeriden erschienen; jetzt W. 3, 173—212; unser Citat 178. Ebenda 206 vergleicht H. die Seelenstimmung der Einsiedler des Berges mit derjenigen, welche „Rousseau hatte oder zu haben wähnte, wenn er halbe Tage lang auf den Rücken ausgestreckt in einem Kahn auf dem See um die Peters-Insel herumschwamm“.

dem Staatsdienste in ein beschauliches Privatleben zurückzieht, weil er des Glaubens lebt, daß „der wahrhaft intellektuell und moralisch ausgebildete Mann“ auch durch sein bloßes Dasein mehr als alle andern auf den Charakter der Menschheit bildend einwirke [1]). Schiller aber bestärkte ihn nur in diesem Glauben durch die Bemerkung, daß seine „individuelle Vollkommenheit sicherlich nicht auf dem Wege der Produktion, sondern des Urteils und des Genusses liege“ [2]).

Und doch kam Humboldt, gerade weil sich Urteilskraft und Empfänglichkeit in seinem Geiste das vollkommenste Gegengewicht hielten, niemals in Versuchung, wie Schiller es einmal ausdrückt, die Einheit in die bloße Pluralität zu legen und somit eine Totalität zu geben, die keine ist [3]). Schon 1789 giebt ihm daher Abels Vortrag über Psychologie, welchen er auf der Durchreise in Stuttgart gehört hat, Anlaß zu der Bemerkung, daß der Philosoph häufig in Gedanken trenne, „was doch in sich nur Eins sei“, und ganz wie später der Begründer der positiven Philosophie erblickt er das Hauptgebrechen der gewöhnlichen Philosophie darin, daß sie sich „bloß mit Analysierung selbstkonstruierter Begriffe, also im eigentlichsten Verstande mit bloß formellen Ideen“ beschäftige. Einer Vernachlässigung des Formellen will er damit jedoch nicht das Wort reden. Nur meint er, es wäre interessant, einmal den Schaden festzustellen, welchen das Formelle dem Materiellen zugefügt habe, und erinnert beispielsweise an den „allgemeinen Begriff Kirche, ohne den vielleicht nie ein Symbol geherrscht, und nie ein Ketzer den Scheiterhaufen bestiegen hätte“ [4]).

Denselben logischen Fanatismus findet er dann wieder in dem Unternehmen der konstituierenden Nationalversammlung, „ein völlig neues Staatsgebäude nach bloßen Grundsätzen der Vernunft aufzuführen“. Scheint man doch, wie Humboldt in einem ohne

[1]) An Forster. 8. Febr. 1790. Werke 1, 289.

[2]) An H. 22. Juli 96. S. 384 (299).

[3]) An Goethe. Jena, 19. Jan. 98.

[4]) An Forster. Tübingen, 28. Sept. 89. W. 1, 280—282.

sein Wissen gedruckten Schreiben[1]) bemerkt, in Frankreich ganz zu vergessen, daß die Vernunft zwar die Fähigkeit besitzt, „vorhandenen Stoff zu bilden, aber nicht die Kraft, neuen zu erzeugen". Humboldt wird aber lange vor der historischen Rechtsschule und vor Schelling und Hegel der Verkünder der tiefen politischen Wahrheit, daß „sich Staatsverfassungen nicht auf Menschen, wie Schößlinge auf Bäume pfropfen lassen". Denn „wo Zeit und Natur nicht vorgearbeitet haben, da ist's, als bindet man Blüthen mit Fäden an. Die erste Mittagssonne versengt sie." Daß es in dem aufgeklärtesten und schlechtregiertesten Lande zur Revolution kommen mußte, giebt der junge Publizist zwar zu, aber er faßt seine Ansicht über die große Bewegung dahin zusammen, daß man in Frankreich nur eine Art des Despotismus mit einer andern vertauscht habe. Auch hier, glaubt er, werde sich wieder einmal das historische Gesetz bewähren, daß „das Gute nie an der Stelle wirkt, wo es geschieht".

War Humboldt in diesen Betrachtungen seiner Zeit weit vorausgeeilt, so fühlen wir uns andrerseits an Fichtes radikale Rede über die Denkfreiheit erinnert, wenn wir vernehmen, daß die Sorge des aufgeklärten Absolutismus für das Glück und das physische und moralische Wohl der Nation zum ärgsten und drückendsten Despotismus führe. Humboldt aber sah sich durch den ganz in josefinischen Ideen und Plänen schwelgenden Coadjutor Dalberg veranlaßt, gerade diesen Satz näher zu begründen, und so entstanden die im Mai 1792 vollendeten „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen". Nur vier Abschnitte haben jedoch damals in der Berliner Monatsschrift und in Schillers Thalia den Weg in die Öffentlichkeit gefunden[2]). Das Ganze ist erst 1851 herausgegeben wor-

[1]) Ideen über Staatsverfassung durch die neue französische Konstitution veranlaßt. Berliner Monatsschrift 1792. W. 1, 304 fg. 309 fg.

[2]) In der Monatsschrift erschienen die Abhandlungen „über die Sorgfalt des Staates für die Sicherheit gegen auswärtige Feinde" (= Ideen V. S. 47—53), „über öffentliche Staatserziehung" (= VI. S. 55 ff.) und „über die Sittenverbesserung durch Anstalten des Staates" (= VIII. S. 84—100), in der Thalia: „wie weit darf sich die Sorgfalt des Staates um das Wohl seiner Bürger erstrecken" (= S. 9 ff.).

den, als ein wichtiges Zeugnis von Humboldts Entwicklungsgang.

Hier erweist sich aber die Übereinstimmung der beiden Rousseauschüler sogleich als eine rein äußerliche. Denn Fichte bekämpft die Beglückungstheorie des Absolutismus wegen des damit verbundenen Eingriffs in die Rechte des souveränen Volkes. Für Humboldt tritt der politische Gesichtspunkt ganz in den Hintergrund, und sein Dogma, daß der Mensch „sich desto mehr bilde, je mehr er für sich wirke", läßt ihm jede größere Vereinigung an sich schon als „minder heilsam" erscheinen. Am liebsten würde er daher wie der Verfasser der beiden Diskurse das Einzelindividuum inmitten der Gesellschaft isolieren, damit es sich „nur aus sich selbst und um seiner selbst willen entwickeln" könnte. Nur der Umstand, daß die Mannigfaltigkeit der Situationen und das freie Spiel der Kräfte die individuelle Entwicklung beschleunigen helfen, söhnt ihn überhaupt mit der Gesellschaft aus, und er erkennt bereitwillig an, daß wir „ohne die großen Massen, in welchen das Menschengeschlecht in den letzten Jahrhunderten gewirkt hat, die schnellen Fortschritte nicht gemacht hätten; allein nur die schnellen nicht. Die Frucht wäre langsamer, aber dennoch gereift." Von der Kulturhöhe, auf welcher das Menschengeschlecht jetzt steht, kann es sich aber „nur durch Ausbildung der Individuen höher emporschwingen", und „alle Einrichtungen, welche diese Ausbildung hindern und die Menschen mehr in Massen zusammendrängen, sind daher jetzt schädlicher als ehemals" [1]).

Für die individuelle Entwicklung giebt es nun aber nur eine Grundbedingung, die Sicherheit, welche der Staat allein gewährleisten kann, und diese Garantie ist es, welche den Staatszweck und die Summe aller Zwecke der einzelnen Bürger vereinigt. Alles was über den Schutz gegen auswärtige Feinde und Polizei im Innern hinausgeht, liegt außerhalb der Sphäre des Staates, welcher sich daher jeglichen Versuches, auf die Sitten und den Charakter der Nation einzuwirken, schlechterdings enthalten muß. Denn Humboldt will dem Königsberger Denker nicht zugeben,

[1]) Ideen. S. 43. 13. 19. 56.

daß der Mensch durch Legalität zur Moralität angeleitet werden könne, da Zwang niemals Tugend hervorbringe und überdies die Kraft schwäche, und er befürchtet keinen Augenblick, daß mit dem Aufhören des Zwanges der Sittenverderbnis Thür und Thor geöffnet seien, weil seiner Überzeugung nach „der Mensch an sich mehr zu wohlthätigen als eigennützigen Handlungen geneigt ist", was „sogar die Geschichte der Wilden zeige". Mit seiner Bevormundung des Erziehungswesens, mit seinen Religions- und Luxusgesetzen erreicht der Staat in Wirklichkeit gar nichts, und Humboldt seufzt deshalb: „wann wird der Mann aufstehen, der für die Gesetzgebung ist, was Rousseau der Erziehung war, der den Gesichtspunkt von den äußeren physischen Erfolgen hinweg auf die innere Bildung des Menschen zurückzieht?" [1])

Es möchte aus jenen Jahren kaum eine zweite Schrift geben, welche für das Verhältnis des deutschen Idealismus zu Rousseau bezeichnender wäre: Im „Emil" hatte der Genfer Bürger zeigen wollen, daß sich bei ungestörter individueller Entwicklung die ursprüngliche Anlage des Menschen zum Guten ungeschwächt erhalte. Alles was den im Wachstum begriffenen Geist seines Schülers vor der Zeit verwirren konnte, mußte ihm deshalb ferngehalten werden, und selbst das Wort „Regierung" blieb ihm bis zu erlangter Mannbarkeit unbekannt [2]). In seiner künstlichen Isolierung war also der „Emil" nichts weiter als ein Experiment, gleichsam ein Homunculus [3]), von dem man wohl sagen könnte:

„Natürlichem genügt das Weltall kaum,
Was künstlich ist, verlangt geschlossnen Raum."

Von jener Homunculusnatur steckt nun auch in Humboldts Staatsbürger ein gutes Teil. Auch in den „Ideen" heißt es

[1]) Ideen. 171. 98—100. 78. 80.

[2]) Oeuvr. 4, 428.

[3]) In einer Anm. der „profession de foi" (Oeuvr. 4, 35) beschreibt R. selbst den Homunculus, ganz wie er im Faust erscheint, folgendermaßen: „Amatus Lusitanus assurait avoir vu un petit homme long d'un pouce enfermé dans un verre, que Julius Camillus, comme un autre Prométhée, avait fait par la science alchimique. Paracelse, de Natura rerum, enseigne la façon de produire ces petits hommes" etc.

daher, „die freieste so wenig als möglich auf die bürgerlichen Verhältnisse gerichtete Bildung des Menschen müsse überall vorangehen", der so gebildete Mensch aber sei alsdann ein Prüfstein für die Verfassung des Staates, in welchen er trete. Daß Rousseau im „Emil" nicht sein letztes Wort gesprochen hatte, lassen die „Ideen" nicht erkennen, und in konsequenter Durchführung seines individualistischen Grundgedankens kommt Humboldt zur denkbar niedrigsten Ansicht vom Staate. Wenn man aber den Grund dieser auf die Spitze getriebenen Staatsscheu allein in Humboldts Widerwillen gegen die Vielregiererei des gealterten Fridericianischen Staates gesucht hat, so erklärt man damit vieles, nur das eine nicht, wie sich der Verfasser der „Ideen" später zu einem höheren Begriff des Staates aufschwingen konnte. Bei schärferer Prüfung zeigt sich aber nicht nur die Größe des Unterschiedes zwischen Humboldt und Rousseau, sondern auch der Standpunkt des Deutschen wird erst ins rechte Licht gesetzt.

Der Verfasser der „Ideen" sucht „die vorteilhafteste Lage für den Menschen im Staate" auf. Mit dieser hält er aber Nationalerziehung und ähnliche Anstalten des Staates für unvereinbar, weil das Opfer der unausbleiblichen Einschränkung unsrer Freiheit bei uns nicht wie bei den Alten durch Anteil an der Regierung aufgewogen werde. Wie überall, wo es sich um Erreichung eines großen Endzwecks handelt, kann jedoch Einheit der Anordnung nicht entbehrt werden, aber sie läßt sich durch Nationalanstalten besser als durch Staatsanstalten hervorbringen, weil durch unzweckmäßiges Eingreifen des Beamtenmechanismus „das freie Wirken der Nation untereinander" gestört, wenn nicht aufgehoben wird [1]).

Man sieht, es ist der Gedanke der Selbstverwaltung, welcher dem jungen Politiker in unbestimmten Umrissen vor Augen schwebt. Die Notwendigkeit, „das Interesse stufenweise an die im Staate vorhandenen einzelnen kleinen Bürgergemeinheiten zu knüpfen", hat also schon der Verfasser der „Ideen" eingesehen, und es bedurfte im Grunde nur einer leisen Korrektur seines übertriebenen Individualismus, um in ihm jene erst 1819 ausgesprochene

[1]) 57. 175 fg. 6. 55. 41 fg.

Überzeugung zur Reife zu bringen, daß der Anteil der Nation an ihren eignen Angelegenheiten ihre sittliche Kraft erhöhe und die Erhaltung und stetig fortschreitende Entwicklung des Staates verbürge[1]). Nicht durch Fortsetzung seiner politischen Studien hat sich indessen diese Wendung vollzogen. Denn Ästhetik und Altertumswissenschaft nahmen den Freund Schillers und Friedrich August Wolfs vorläufig ganz in Anspruch.

Namentlich Schillers Abhandlung „über naive und sentimentalische Dichtung" weckt in ihm eine Welt schlummernder Gedanken. Das Menschheitsideal, das er im Busen hegt, findet auch er jetzt in dem Lande Homers und mit „Götterehrfurcht und Heimatsehnsucht" gedenkt er der für ewig verlornen Zeiten des inneren Friedens. Wie Goethe erst in Sicilien das wahre Verständnis der homerischen Welt aufgegangen war, so fließen auch diesem Virtuosen des Genusses, als er Italiens Boden betritt, die großen Gestalten des Altertums und der Schauplatz ihrer Wirksamkeit zu einem Ganzen von überwältigender Größe zusammen, und von der Idee des Kontrastes zwischen Einst und Heute wundersam ergriffen erklärt er geradeheraus: „nur wenn in Rom eine so göttliche Anarchie und um Rom eine so himmlische Wüstenei ist, bleibt für die Schatten Platz, deren einer mehr wert ist, als dies ganze Geschlecht"[2]).

Ein humanistischer Enthusiasmus ohnegleichen spricht aus all diesen Ergüssen, und doch hat Humboldt glücklich die Klippe vermieden, an welcher so viele Humanisten vor und nach ihm gescheitert sind. Denn schon in jenem Schreiben über die französische Konstitution steht es ihm fest, daß „der Mensch in jeder Periode zwar ganz existiert, daß aber in jeder nur Ein Funken seines Wesens hell und leuchtend schimmere"[3]), und er meint damit dasselbe wie Goethe mit den Worten: „nur sämmtliche Menschen leben das Menschliche"[1]). Daraus ergiebt sich aber, daß das Bild der wirklichen Menschheit rein und vollständig nur a posteriori aufgefunden werden kann, eine wahre Erweiterung unsres Daseins also „auf historischem Wege nur durch Anschauen gewesenen Daseins möglich ist". So reifte in seinem Geiste allmählich der Plan zu einer vergleichenden Anthropologie, an welche sich eine Schilderung seines Jahrhunderts anschließen sollte[2]). Aber erst nach vielen vergeblichen Anläufen hat Humboldt das Mittel zu seiner Verwirklichung gefunden, insofern er erkannte, daß alle Untersuchungen über Nationalcharakter von dem Studium der Sprache ausgehen müssen.

Wie wir dies zu verstehen haben, geht am deutlichsten aus einer Stelle der Schrift „über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues" hervor, mit welcher Humboldt das monumentale Werk „über die Kawisprache" eingeleitet hat. „Die Sprache — heißt es da — ist tief in die geistige Entwicklung der Menschheit verschlungen, sie begleitet dieselbe auf jeder Stufe ihres lokalen Vor- oder Rückschreitens, und der jedesmalige Kulturzustand wird auch in ihr erkennbar. Es giebt aber eine Epoche, in der wir nur sie erblicken, wo sie nicht die geistige Entwicklung bloß begleitet, sondern ganz ihre Stelle einnimmt." Indem er linguistische und historische Forschungen verbindet, eröffnet sich daher für Humboldt, „wenn auch nur dunkel und schwach, ein Blick in eine Zeit, wo für uns die Individuen sich in der Masse der Völker verlieren und wo die Sprache selbst das Werk der intellektuell schaffenden Kraft ist".

Wenn sich also von dieser Seite Humboldts Sprachstudien als die unmittelbare Fortsetzung älterer Gedankenreihen darstellen, so hat er andrerseits gar nicht geleugnet, daß die aller Überlieferung vorausgehende Urgeschichte für ihn gerade darum so unge-

[1]) Denkschrift über Preußens ständische Verfassung. § 13 u. 14.

[2]) An Goethe. Marino 23. August 1804, in der von G. in seinen „Winckelmann" aufgenommenen Stelle über Rom. Neue Mitteilungen aus G's. handschriftl. Nachlasse. 3, 217 u. 219. An Welcker. Frankfurt 6. Mai 1819 u. Berlin 10. März 1823. Briefe an F. G. W. Herausg. von R. Haym. Berlin 1859. S. 42 u. 102. Briefe an eine Freundin. Tegel 4. Januar 1831. S. 370 der 11. Aufl.

[3]) Werke 1, 311. vgl. auch Ideen S. 179.

[1]) An Schiller; zwischen 5. u. 8. Mai 1798.

[2]) An Schiller. Berlin 2. Februar 1796. S. 419 ff. (286 ff.) An Welcker. Tegel 25. Sept. 1823 a. a. O. S. 109. An Wolf. Berlin 16. Juli 1796 und Jena 23. Dezember 96. Werke 5, 169 fg. u. 176 ff. An Goethe. Paris 1798 a. a. O. 3, 46.

mein anziehend sei, weil sich „der Zustand der Völker hier nur aus Namen und Denkmalen erkennen lasse“. Aber ihm entging nicht, wie sehr er dabei Gefahr lief, sich in aprioriſchen Ideen zu verlieren, und er hat sich deshalb den verſchiedenen Urvolkhypotheſen gegenüber durchaus ablehnend verhalten, obwohl auch er zu der Anſicht hinneigte, „daß geſellſchaftliche Verwilderung erſt einer ſpäteren Periode angehöre, wo der Kampf widriger Ereigniſſe mit wilder Leidenſchaft die Stimme der eignen Bruſt übertäubte“. Als er daher in Schellings kleiner Schrift „über die Gottheiten von Samothrake“ die Behauptung fand, „das griechiſche Urvolk, die Pelasger hätten die Grundbegriffe der Religion in natürlicher Unſchuld und Friſche erhalten“, ſchrieb er an den Bonner Philologen Welcker, „er habe gar keinen Begriff, wie er ſich das als eine hiſtoriſche Thatſache konſtruieren ſolle“. Denn die erſte Frage ſei und bleibe doch, „was und wieviel ſich über dieſe Gegenſtände wahrhaft hiſtoriſch behaupten laſſe“. Nach gründlicher Beantwortung dieſer Frage wolle er ſich „alles Vermuthen, Ahnden, Rathen gern gefallen“ laſſen, weil alsdann „die Quellen des Erkennens nicht mehr vermiſcht würden und man beſtimmt wiſſe, auf welchem Gebiete man ſtehe“ [1]).

Daß ſich der Hiſtoriker nach Ergründung des Geſchehenen um die Bearbeitung des von ihm geſammelten Stoffes nicht weiter zu kümmern brauche, wollte Humboldt damit jedoch keineswegs geſagt haben, und in demſelben Jahre, in welchem Hegel zum erſtenmal über Philoſophie der Geſchichte las, zog er die Summe ſeiner wiſſenſchaftlichen Überzeugungen in der klaſſiſchen Abhandlung „über die Aufgabe des Geſchichtſchreibers“.

Es hatte ihm einſt paradox geklungen, als Schiller einmal behauptete, der Geſchichtſchreiber müſſe ganz ſo wie der Dichter verfahren, inſofern beide den Stoff, nachdem ſie ihn in ſich aufgenommen hätten, wieder ganz neu aus ſich ſchaffen müßten [2]).

[1]) An Goethe. Wien 7. Sept. 1812 u. Berlin 15. Mai 1821. l. c. 3, 243 fg. u. 261 fg. An Welcker. Tegel 12. März u. Berlin 15. Dez. 1822. l. c. 62 u. 73—5. Briefwechſel mit Schiller. Vorerinnerung. 41 (19).

[2]) An Goethe. Berlin 18. März 1822. 3, 270. Briefwechſel mit Schiller. Vorerinnerung 56—8 (27 fg.) vgl. auch an Welcker. Berlin 7. Mai 1821. S. 49.

Jetzt aber ſah er ein, daß Schiller doch eigentlich recht gehabt habe. Für grundverſchieden erklärt er nur die Ziele des Künſtlers und des Dichters. Im übrigen bedarf jener ſo gut wie dieſer der Phantaſie, oder beſſer geſagt der Verknüpfungsgabe, um das zerſtreut Geſammelte in ſich zu einem Ganzen zu verarbeiten. Wollte der Hiſtoriker bei dem nackten Gerippe der Begebenheiten ſtehen bleiben, ſo würde er gewiſſen Irrtum wählen, „um noch ungewiſſer Gefahr des Irrtums zu entgehen“, ſo würde er die eigentliche Wahrheit einer buchſtäblichen, doch nur ſcheinbaren, aufopfern. Denn nicht im Einzelnen liegt die Wahrheit, welche „wohl einfach ſcheint, aber das Höchſte iſt, was gedacht werden kann“, und „eine Thatſache läßt ſich ebenſowenig zu einer Geſchichte, wie die Geſichtszüge eines Menſchen zu einem Bildnis bloß abſchreiben“. Wer einen Gegenſtand dicht vor die Augen hält, vermag ſeine Geſtalt nicht deutlich zu erkennen, und wer bei der oberflächlichen Erſcheinung einer Begebenheit ſtehen bleibt, wird nie dazu gelangen, das Notwendige vom Zufälligen zu trennen. Und doch „gibt es wie in dem organiſchen Bau und dem Seelenausdruck der Geſtalt ſo auch in dem Zuſammenhange ſelbſt einer einfachen Begebenheit eine lebendige Einheit, und nur von dieſem Mittelpunkt aus läßt ſie ſich auffaſſen und darſtellen“. Wenn aber irgend etwas dem Begreifen dieſes Zuſammenhanges bis dahin Abbruch gethan hat, ſo war es die Philoſophie [1]).

Man kann nicht gerade ſagen, daß Humboldt der idealiſtiſchen Philoſophie feindlich gegenübergeſtanden habe. Bis zu Fichte und Schelling iſt er der philoſophiſchen Bewegung mit Anteil gefolgt, und wenn er auch in Paris gelegentlich ſcherzt, man „gehe hier ſo erſtaunlich ſicher vor dem Ich und dem Nicht-Ich herum, als wären dieſe furchtbaren Geſpenſter gar nicht in der Welt“, ſo hat ihn doch gerade dort eine geheime Sehnſucht „nach Fichtes altem Thurm im Jenaiſchen Stadtgraben“ beſchlichen [2]). Dieſes teilnehmende Verhältnis macht es ihm aber jetzt möglich, Kant

[1]) Werke 1, 1—8.

[2]) An Goethe. Frühjahr 1798. c. 3, 54.

und seine Nachfolger auf ihrem eignen Gebiete aufzusuchen und den innersten Grund der Gegnerschaft Herders zur Klarheit des Begriffes zu erheben.

Auch er ist überzeugt, daß „alles, was geschieht, dem Raume und der Zeit nach in unzertrennlichem Zusammenhange steht". Wie in einem durch mechanische Kräfte getriebenen Uhrwerk „erzeugt eine Begebenheit die andre, wird Maß und Beschaffenheit jeder Wirkung durch ihre Ursache gegeben". Ja „selbst der frei scheinende Wille des Menschen findet seine Bestimmung in Umständen, die längst vor seiner Geburt, ja vor dem Werden der Nation, der er angehört, angelegt waren". Ganz wie Kant meint daher Humboldt, „aus jedem einzelnen Moment die ganze Reihe der Vergangenheit und selbst die Zukunft berechnen zu können, scheine nicht in sich, sondern wegen mangelnder Kenntnis einer Menge von Zwischengliedern unmöglich"[1]). Da jedoch, wie Kant durch seine Lehre vom intelligibeln Charakter des Menschen ausdrücklich anerkannt hatte, „in der Individualität das Geheimnis alles Daseins liegt", da ferner „das immer abbrechende Leben der Individuen und ihre Entwicklung" auf der einen, „und die Kette des durch ihre Hilfe vom Schicksal zusammenhängend Bewirkten" auf der andern Seite „wie Aufzug und Einschlag das geschichtliche Gewebe bilden", da mithin „in jedem Wirken, bei dem Lebendiges im Spiele ist, gerade das Hauptelement sich aller Berechnung entzieht", so führt nach Humboldts Überzeugung das mechanische Bestimmen der Begebenheiten „von der Einsicht in die wahrhaft schaffenden Kräfte" völlig ab. Einen deutlichen Beweis dafür liefert aber die Philosophie der Geschichte, welche durch das Suchen nach Endursachen, einerlei ob sie dieselben aus dem Wesen des Menschen oder der Natur selbst ableitete, „alle freie

[1]) Vgl. bes. Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl., S. 577 fg. (Erdmann 392): „Alle Handlungen des Menschen [sind] aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten."

Ansicht des eigenthümlichen Wirkens der Kräfte" gestört und verfälscht hat. Denn die teleologische Geschichte kann „den letzten Zweck der Ereignisse nicht eigentlich in das Lebendige setzen, weil das Individuum seinen Gipfelpunkt immer innerhalb der Spanne seines flüchtigen Daseins finden muß". Sie wird ihn daher „in gewissermaßen toten Einrichtungen und dem Begriffe eines idealen Ganzen suchen" und somit, niemals die lebendige Wahrheit der Weltschicksale erreichen"[1]).

So viel ist ja gewiß, daß die Idee des Zusammenhanges der historischen Erscheinungen ohne eine letzte, nicht selbst wieder bedingte Ursache unhaltbar ist. Wer ihn ergründen will, setzt daher stillschweigend voraus, daß „die Weltgeschichte nicht ohne eine Weltregierung verständlich ist". Nur darf er darum nicht glauben, auch das Geheimnis jener letzten Ursache ergründen zu können. Da indessen, wie wir gesehen haben, „die Zahl der schaffenden Kräfte in der Geschichte durch die unmittelbar in den Begebenheiten auftretenden nicht erschöpft wird," so fragt es sich, ob nicht doch ein Weg zu dem Ansich der Dinge hinüberführt. Humboldt aber beantwortet diese Frage mit einem Hinweis auf das „jenen Kräften selbst den Anstoß und die Richtung verleihende Prinzip".

Wenn wir das Spiel der Kräfte in der Geschichte aufmerksam verfolgen, so werden wir bald gewisse Richtungen gewahr, „die anfangs unscheinbar, aber allmählich sichtbar, und zuletzt unwiderstehlich Viele an verschiedenen Orten und unter verschiedenen Umständen ergreifen". Ebenso stoßen wir auf „Erscheinungen, zu deren Erklärung die umgebenden Umstände nicht zureichen". Beide aber, Richtung sowohl wie Krafterzeugung, führen uns aus dem Kreise der Endlichkeit hinaus, und es zeigt sich so, daß „die Weltgeschichte in allen ihren Teilen von Ideen durchwaltet und beherrscht" ist. Weiter darf der Historiker jedoch nicht gehen. Und sollte er auch nie über isolierte Erscheinungen hinauskommen, und das Eine Lebensprinzip, dessen Entfaltungen jene Erscheinungen sind, nur ahnden können, so wird er vollauf entschädigt durch das

[1]) Werke 1, 13—6. 20. An Goethe. Tegel 6. Januar 1832. 3, 297.

Bewußtsein, das Erreichbare geleistet zu haben[1]), wohl eingedenk des Goethe'schen Wahlspruches:

„Willst du ins Unendliche schreiten,
Geh im Endlichen nach allen Seiten." [2])

Besitzen wir nun aber in der Darstellung des Geschichtschreibers, der seine Aufgabe am höchsten und reinsten erfaßt hat, die volle Wahrheit des Geschehenen? Humboldt ist nicht so kühn, dies zu behaupten, aber er führt alle Einwände gegen die historische Wahrheit auf das richtige Maß zurück, indem er dieselbe mit den Wolken vergleicht, „die erst in der Ferne vor den Augen Gestalt erhalten", und hinzusetzt, „die Thatsachen der Geschichte seien in ihren einzelnen verknüpfenden Umständen wenig mehr als die Resultate der Überlieferung und Forschung, die man übereingekommen ist, für wahr anzunehmen, weil sie, am meisten wahrscheinlich in sich, auch am besten in den Zusammenhang des Ganzen passen." Trotzdem wird der Historiker, falls er nur „seinen nächsten Zweck, die einfache Darstellung des Geschehenen, mit gewissenhafter Treue verfolgt", nicht allein den Sinn für die Wirklichkeit wecken und beleben, sondern auch selbst seinen Blick für die Erkenntnis des Wahren in der jedesmal „herrschenden Ideenrichtung" schärfen[3]).

Irre ich nicht, so wird die Bedeutung der Humboldtischen Abhandlung doch erst durch die in den vorhergehenden Kapiteln geschilderte Entwicklung vollkommen klar. Es ist die Vereinigung idealistischer nnd realistischer Weltanschauung, metaphysischen und historischen Sinnes, welche Humboldt einst zum geborenen Vermittler zwischen Goethe und Schiller gemacht hatte, und welche ihn jetzt zur Vermittlung zwischen Geschichte und Philosophie befähigte. Sein Ausgangspunkt war ein Schiller'sches Wort gewesen, aber vor Augen schwebte ihm doch der Dichter, der wie kein andrer „die wahre Beschaffenheit der Gegenstände rein in sich aufzunehmen und sie immer wieder gleich treu in seiner Einbildungskraft darzustellen" [1]) pflegte, der es daher auch gern hörte, wenn man sein Denken „gegenständlich" nannte[2]).

[1]) W. 1, 18—25.
[2]) Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen. Zwischenrede. 1819.
[3]) W. 1, 2—7.

Schon die Romantiker hatten in Goethe den Verkünder einer neuen Zeit erkannt, und Schelling[3]) und Hegel waren ihnen darin gefolgt. Für die Geistesentwicklung unsres Volkes war aber nichts bezeichnender, als daß ein Dichter der Erzieher der Nation zu gegenständlichem Denken wurde. Wie tief erfaßte doch Goethe den Geist seiner Zeit, als er in seiner Einleitung zu Winckelmanns Briefen an Berendis erklärte: Für die Alten „hatte das, was geschah, den einzigen Wert, sowie für uns nur dasjenige, was gedacht oder empfunden worden, einigen Wert zu gewinnen scheint". Aus diesem Grunde war Herder der Ansicht gewesen, daß wir aus der Litteraturgeschichte „Zeiten und Nationen gewiß tiefer kennen lernen, als auf dem täuschenden trostlosen Wege ihrer politischen und Kriegsgeschichte" [4]), und selbst Humboldt fand „Ereignisse und Begebenheiten nur wegen der Gefühle und Gedanken, die sie hervorbringen, interessant" [5]). In seiner Ansicht über den Gang der Weltgeschichte überwog daher noch immer der Reflexionsstandpunkt, und als ein unverbesserlicher Humanist meinte er, „neben der Richtung, welche Völker und Einzelne dem Menschengeschlecht durch ihre Thaten erteilen, ließen sie Formen geistiger Individualität zurück, dauernder und wirksamer als Begebenheiten und Ereignisse[6])."

Die volle Saat der wissenschaftlichen Bestrebungen Humboldts und der künstlerischen Wirksamkeit Goethes sollte daher erst aufgehen, als Leopold Ranke der kritischen Ergründung des Ge-

[1]) An Goethe. Berlin 25. Juni 96. 3, 18.
[2]) Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen. Bedeutende Förderniß durch ein einziges geistreiches Wort. 1823.
[3]) W. I, 10, 122.
[4]) Humanitätsbriefe. Werke. Suphan. 18, 137.
[5]) Briefe an eine Freundin. Tegel 17. Okt. 1825. S. 153.
[6]) Werke 1, 23. Vgl. auch das Gedicht „Rom" (1806), Strophe 43. W. 1, 375: „Was rings umher des Weltalls Gränz' umschließet, ist nichts als Ein unendlicher Gedanke . . . Drum bleibt unausgesprochen nichts, was lebt. Was Vorzeit nicht vermocht in Wort zu hüllen, wird das erstaunte Ohr der Nachwelt füllen."

schehenen und der Verbindung des Erforschten in gleicher Weise gerecht wurde und mit Bewußtsein die antiquarische Methode Niebuhrs mit der philosophischen verband [1]). Auch er empfand „das Bedürfnis nach universaler Anschauung", worin er den berechtigten Grund der Philosophie der Geschichte erblickte, aber an die Stelle des anspruchvollen Suchens nach der den Thatsachen der Geschichte immanenten Vernunft trat die bescheidene Weisheit des Historikers, der bloß zeigen will, wie es eigentlich gewesen ist. Was ihn zum Studium der Geschichte antrieb, war in erster Linie „eine wirkliche Neigung zu dem Geschlecht dieser vielgestaltigen Geschöpfe, aus welchem wir sind, zu diesem Wesen, das immer das alte und immer wieder ein anderes, das so gut und so bös, so edelgeistig und so tierisch, so gebildet und so roh, so sehr auf das Ewige gerichtet und dem Augenblick unterworfen, das so glücklich und so armselig, mit Wenigem befriedigt und voll Begier nach Allem ist." Und er verdankte diese Neigung der bloßen „Freude an dem einzelnen Leben, so wie man sich der Blumen erfreut, ohne daran zu denken, in welche Klasse des Linnäus oder zu welcher Ordnung und Sippe Okens sie gehören". Aber während der Betrachtung des Einzelnen zeigte sich ihm der Gang, den die Entwicklung der Welt im allgemeinen genommen hat und es ward ihm so das Glück zu teil, „die Dinge zugleich in dem Grunde ihres Daseins und in der Fülle ihrer eigentümlichen Erscheinung zu begreifen."

Bei Rousseau findet sich gelegentlich der Satz: „la verité n'a qu'une manière d'être". Und es lautet wie eine bloße Uebersetzung, wenn Ranke die Vorrede seiner Reformationsgeschichte mit den Worten schließt: „die Wahrheit kann nur Eine sein." In Wirklichkeit aber haben beide Sätze nichts miteinander gemein. Denn der Genfer Bürger sah die Wahrheit in dem absoluten Recht der Idee, welches er mit der kühnen Einseitigkeit

[1]) Vgl. zum Folgenden bes. die Mitteilungen aus R's Einleitung zu seinen Vorlesungen in Doves Vorrede zu den Vorträgen „über die Epochen der neueren Geschichte". Leipzig 1888. S. VII ff. Die Osmanen und die spanische Monarchie. 3. Aufl. 130. Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber. Vorrede.

des Genies zum Prinzip seiner Weltbetrachtung machte, während der Historiker, der selbst als Publizist nur Historiker sein wollte, erkannte, daß „der Weg der leitenden Ideen in bedingten Forschungen" gerade darum so gefährlich ist, weil „selbst das Wahre durch die Unterordnung unter einen Irrtum zur Unwahrheit wird."

Es hat, wie wir gezeigt haben, lange gedauert, bis man in Deutschland zu dieser Erkenntnis kam. Denn „den Deutschen hält, wie Schiller sagt, die Autorität und ein dogmatischer Irrtum lange nieder, aber endlich pflegt doch bei ihm seine natürliche Objektivität und sein Ernst an der Sache zu siegen, und gewöhnlich ist er es doch, der für die Wissenschaft erntet."

Anhang.

Die Idee des ewigen Friedens im achtzehnten Jahrhundert.

Als wir den Einwirkungen der Ideen Rousseaus auf die Weltanschauung der deutschen Geschichtsphilosophen nachgingen, konnte die Genesis dieser Ideen im allgemeinen unberücksichtigt bleiben, weil sie in der Form, welche ihnen der Genfer Bürger gab, sein volles geistiges Eigentum wurden. Eine andere Bewandtnis hat es mit der durch Kant in Deutschland eingebürgerten Idee des ewigen Friedens, welche noch nicht zu den Postulaten Rousseaus gehört. Da jedoch die Bekanntschaft des Königsbergers mit der nach jener Idee betitelten vergessenen Schrift des Abbé von Saint-Pierre höchst wahrscheinlich allein durch den von Rousseau verfertigten Auszug vermittelt worden ist, so scheint es angezeigt, wenigstens in diesem Falle einmal die Quelle des Genfers und sein Verhältnis zu derselben näher zu untersuchen. —

Charles-Irénée Castel, Abbé von Saint-Pierre-Eglise, kam zwei Jahre vor Mazarins Tode zur Welt. Seine Jugend fällt somit in die ersten Regierungsjahre des roi soleïl, dessen kriegerische Ära er lange überleben sollte. Die Kriegführung jener Tage ist zur Genüge bekannt. Von Basel bis Bonn hinunter erblickt der Wanderer noch heute auf beiden Ufern des Rheins ihre traurigen Spuren. Die rauhe Praxis der verwilderten Banden des dreißigjährigen Krieges wurde am Ende des Jahrhunderts mit Gründen der Staatsraison theoretisch gerechtfertigt, und nicht Louvois allein hat von seinem Schreibpult aus mit fürchterlichem Gleichmut die völlige Verwüstung blühender Länder und Städte verfügt,

sondern auch ein Montecuccoli wagt es, in einer seiner politisch-militärischen Schriften ein halbes Menschenalter vor Verwüstung der Pfalz dasselbe Mittel dem Kaiser gegen die aufständischen Ungarn zu empfehlen [1]). Nur ausnahmsweise freilich, und auch dann nur kurze Zeit, wurde der Boden Frankreichs selbst Kriegsschauplatz, aber auch hier litt man in der ärmsten Hütte so gut wie in Trianon unter dem nicht endenwollenden Jammer. Wir haben an den Briefen der Liselotte und der Madame de Sévigné ein sprechendes Zeugnis dafür. In den Kirchen sah man neben den eroberten Standarten Totenkränze aufgehängt, und die Trauer um die Gebliebenen hörte in den Familien des französischen Adels nicht auf. Seit 1686 in Paris, war Saint-Pierre frühzeitig in den Salon der Madame de Lambert, der Witwe des Kommandanten von Luxemburg, eingeführt worden, und wird wohl schon damals, noch mehr aber als er 1695 Almosenier der Herzogin von Orléans, eben jener Elisabeth Charlotte, geworden war, neben dem allgemein menschlichen ein persönliches Interesse an den Kriegsereignissen genommen haben, was ihn in seiner angebornen Friedensliebe nur bestärken mußte. Frühzeitig mag daher den unermüdlichen Weltverbesserer das Problem beschäftigt haben, wie sich der Krieg für immer aus der göttlichen Weltordnung ausschließen lasse, allein die Ausarbeitung seines Projektes hat er nach eigener Angabe erst um 1708 begonnen, also in jenen Jahren, wo die allgemeine Erschöpfung der französischen Monarchie auch in Versailles das lebhafteste Friedensbedürfnis hervorrief.

Als ihn dann Freunde darauf aufmerksam machten, daß nach Sullys Memoiren schon Henri IV. sich mit dem Plane einer christlich-europäischen Völkerrepublik getragen habe, bestärkte ihn die vermeintliche Übereinstimmung dieses Planes mit dem seinigen nur in seinen Überzeugungen, und zudem schien die gleichzeitige Billigung derselben durch den Sohn des Dauphin, den Herzog von Bourgogne, der nach seines Vaters Tode (April 1711) dem Throne am nächsten stand, zu den kühnsten Hoffnungen zu

[1]) Ungheria nel 1672.

berechtigen [1]). Diese wurden nun freilich durch des Herzogs jähen Tod (18. Febr. 1712) vereitelt, aber der Abbé nahm es als ein gutes Omen auf, daß er den einen der beiden französischen Bevollmächtigten als Sekretär zum Friedenskongreß nach Utrecht begleiten durfte; und hier war es denn auch, wo in demselben Jahre, das halb Europa den Frieden gab, die Schrift erschien, die ihn in einen ewigen zu verwandeln vorschlug.

Das Buch ist jetzt wie alle Werke des Abbé selten geworden, obwohl es damals vielfach nachgedruckt wurde und einige Auflagen erlebte. In der mir allein zugänglichen Ausgabe der Münchener Bibliothek (Utrecht, 1716—1717) erklärt der Verleger Antoine Schouten, daß ihm das erweiterte Manuscript der ein Jahr zuvor in Köln erschienenen Schrift von einer mehr durch ihre Tugend als ihre Geburt ausgezeichneten Person zugestellt worden sei, und er erst nach Fertigstellung des Druckes den Namen des Verfassers erfahren habe [2]). Der Titel aber lautete: „Projet

[1]) Paix perpetuelle 3, 378. „Les François et les Etrangers, qui ont lû dans mon Ouvrage le grand Projet de Henry le Grand, et qui m'en ont parlé, m'ont tous dit qu'il eût été seurement executé si le Dauphin Bourgogne eût vécu. Je dis tous sans exception, et cependant plus de deux cens personnes d'esprit m'en ont parlé depuis sa mort, et je suis encore à en trouver un seul qui ait sur cela une opinion differente des autres; telle étoit l'idée que tout le monde s'étoit faite de la sagesse . . . de ce jeune Prince, le plus grand et le plus regretté des Dauphins qui ont été et qui seront jamais."

[2]) v. Holtzendorff („Die Idee des ewigen Völkerfriedens", Berlin 1882, in der Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge. Serie 17, 685) übersieht, daß das Münchener Exemplar, das er wohl auch benutzt hat, nur ein Nachdruck ist. Wann das Projekt zuerst erschien, vermag ich nicht genau festzustellen. 2, 421 in einem möglicherweise fingierten Briefe eines Ministers im Haag an einen Minister in Bern vom 15. November 1712 ist die Rede von einem vor 5 oder 6 Monaten in Cöln gedruckten Bande in 12° und von einer doppelt so starken Ausgabe, die in Vorbereitung sei. Wenn Leibniz in einem Briefe an Grimarest, Hannover, 4. Juni 1712 (bei Kortholt. Leibnitii epistolae ad diversos. Lipsiae 1738. 3, 327) sagt: J'ai vu quelque chose du projet de M. de St. Pierre etc., so kann sich dies auf das Manuskript oder einen handschriftlichen Auszug beziehen.

de traité pour rendre la paix perpetuelle entre les souverains chretiens, pour maintenir toujours le commerce libre entre les nations; pour affermir beaucoup davantage les maisons souveraines sur le trône. Proposé autrefois par Henry le grand roy de France, agréé par la reine Elisabeth, par Jaques I roi d'Angleterre son successeur, et par la plûpart des autres potentats d'Europe. Eclairci par M. l'abbé de S. Pierre, de l'académie françoise, cy-devant premier aumônier de madame."

Daß dieses Werk viel gelesen wurde, dürfte trotz seiner Verbreitung billig bezweifelt werden. Gaben doch gedruckte und handschriftliche Journale in Auszügen hinreichende Auskunft. Allerdings wird selbst ein hartgesottener Leser durch den Abbé auf eine arge Probe gestellt; denn Saint-Pierre schreibt nicht nur einen fürchterlichen Stil, sondern ist auch so konfus und weitschweifig, daß es wohl verzeihlich erscheint, wenn man, wie sein letzter Biograph bemerkt, zwar weiß, was die Autoren über ihn gesagt haben, was er selbst gesagt hat, aber nicht kennt [1]). Die Methode des Abbé ist einfach. Er stellt einige Thesen auf, die er natürlich beweist, teilt alsdann seine Fundamentalartikel zum ewigen Frieden mit und widerlegt schließlich alle nur erdenklichen Einwände. In einem dritten Bande, der 1717 erschien und dem Regenten von Frankreich, Herzog Philipp von Orléans, gewidmet ist, werden neben zahllosen Wiederholungen alle die Vorteile namhaft gemacht, welche ein jeder der europäischen Souveräne nach Unterzeichnung der Friedensartikel erwarten darf. Wir sehen jedoch gern von dieser Disposition ab, damit die Manen des Abbé nicht zu früh unsre Leser verscheuchen.

Keineswegs voraussetzungslos, wie man es von einem Cartesianer erwarten möchte, geht Saint-Pierre an sein Geschäft. Der

[1]) Édouard Goumy. Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre. (Dissertat.) Paris, 1859. Das Buch von G. de Molinary: „L'abbé de Saint-Pierre. Paris, 1857," war mir leider nicht zugänglich. Vgl. auch E. Hertz: „Der Abbé de Saint-Pierre. Preuß. Jahrbb. (1888)" 62, 465—96; 553—73; über den ew. Frieden 476—84, den Hertz jedoch nur aus dem Auszug von 1729 in S. P's. Werken kennt.

Mensch ist ihm von Natur habgierig, grausam, rachsüchtig, ungerecht. Dennoch ist dieses Geschöpf aus dem Stande der Natur in die bürgerliche Gesellschaft getreten. Warum sollte eine analoge Entwicklung wie für das Einzelindividuum nicht auch für die Völkerindividuen möglich sein?[1]) Dieser Gedanke, dem wir bei Kant wieder begegnen werden, ist der einzig philosophische des ganzen Buches. Nur der Wunsch, glücklich, die Furcht, unglücklich zu werden, bestimmen unsre Handlungen. (1, 325. 3, 11.) So allein erklärt es sich, daß eine bürgerliche Gesellschaft entstehen konnte. Diesen Trieben allein wird auch die europäische Völkerrepublik ihre Entstehung zu verdanken haben. Auch im Leben der Völker kommt es nur auf den ernsten Willen an, dem Naturzustand zu entsagen. Ist erst einmal dieser Wille vorhanden, so ist damit auch ein Krystallisationspunkt gegeben, der zu Weiterbildungen reizt. In kleinerem Kreise haben schon das Deutsche Reich, die Niederlande und die Schweiz den Beweis geliefert, daß eine solche Staatengesellschaft keine Chimäre ist. (1, 64 ff.) Als sich nach Ludwig des Frommen Tode das fränkische Reich in zahllose Herrschaften auflöste, entstand jener Plan der germanischen Union, dessen Erfinder, den deutschen Solon, wir leider nicht kennen, dessen Ausführung aber die Gründung des Deutschen Reiches verursachte[2]).

Bemerken wir doch schon hier den Rousseau'schen Radikalismus. Wie dieser, abstrahiert der Abbé von den Thatsachen der Geschichte, und die zeitgenössische Überlieferung muß hinter die

[1]) 3, Préface XXV a. a. O.

[2]) 1, 67. „Ce fut alors que l'on vit naître le plan de l'Union Germanique." Vgl. 1, 100. „Cette union se fit il y a plus de cinq cens ans"; 1, 112 „depuis sept ou huit cens ans"; 1, 149 und 2, 126 vor 600 oder 700 Jahren. 1, 67 heißt es dann weiter: „Je ne sçai pas si ce Projet tomba d'abord dans l'esprit d'un Prince ou d'un Particulier. Je ne sçai pas non plus jusqu'où l'Auteur le porta d'abord; mais toujours ce fut alors que l'Union commença à se former, elle ne se forma pas sans Projet, et ce fût dans ce tems-là que parut ce chef-d'oeuvre de politique si digne d'un bon Prince, d'un bon Citoyen, et qui étoit si nécessaire au salut de sa Patrie." Vgl. 2, 273.

Überlieferung der Natur zurücktreten[1]). Wie Rousseau seinen Staat, so läßt Saint-Pierre das Deutsche Reich durch Vertrag entstehen und sieht dann natürlich in der Bildung einer diesem ähnlichen christlich-europäischen Republik keine Schwierigkeiten. Doch hören wir weiter, welche Lehren der Verfasser unsrer deutschen Geschichte entnimmt.

An zwei Fehlern leidet das römische Reich deutscher Nation. Statt eines unter den Kreisdeputierten der Reihe nach wechselnden Präsidiums führt der kaiserliche Präsidialgesandte in Reichstag und Reichsregiment die Verhandlungen mit alleinigem Vorschlagsrecht. Ein Glück noch, daß Franz I., und Richelieu durch den Garantie-Artikel des Osnabrücker Friedens, die Stände vor der ihrer Libertät drohenden Gefahr bewahrt haben. (1, 77. 80.) Den Ständen, nicht dem Kaiser, mußte auch die Bestellung des Reichsfeldmarschalls, und zwar aus einem nicht souveränen Hause, vorbehalten sein. Den Fehler des ständigen Generalats hat man denn auch in den Niederlanden seit dem Tode Wilhelms III. glücklich vermieden. Mit rührender Naivetät wird übrigens wegen dieser Gebrechen des deutschen Staatswesens sein mythischer Begründer entschuldigt, weil er es auf den Fundamenten der alten Monarchie aufbauen mußte. (1, 84.)

Also kein Bundesstaat, sondern ein Staatenbund muß die europäische Republik sein. Denn wenigstens die Tendenz zum Bundesstaat scheint Saint-Pierre in dem alten römischen Reiche zu sehen. Dieser Staatenbund aber ist als konstituiert zu betrachten, sobald sich vierzehn Souveräne zur Annahme der zwölf[2]) vorgeschlagenen Friedensartikel bereit erklärt haben. Denn als-

[1]) 1, 73. „Si je raconte ainsi les divers jugemens que l'on fit, et les differens discours que l'on tint alors sur ce Projet de l'Union Germanique, ce n'est pas sur la foi des Memoires des Contemporains, qui peuvent tromper et être trompez, c'est sur la foi des Memoires de la nature même, qui sont beaucoup plus sûrs." Vgl. 2, 279.

[2]) 1, 279 ff. Goumy 77 spricht von fünf Artikeln, doch findet sich diese Zahl erst in dem vom Abbé verfaßten Auszuge und später bei Rousseau. Auf die wörtliche Wiedergabe sämtlicher Artikel verzichte ich; man kann sie bei Holtzendorff nachlesen.

dann wird jeder, der seinen Beitritt verweigert, für einen Feind des europäischen Friedens erklärt, mit Krieg überzogen und bei fortgesetzter Weigerung depossediert! (1, 327 ff.) Stimmberechtigt[1]) aber ist jeder Souverän, der über mehr als eine Million Unterthanen gebietet. Kleinere Staaten führen also nur in Association eine Stimme. Grundsätzlich wird jedoch keinem mehr als eine Stimme zugestanden, und der Umstand, daß dadurch die minder mächtigen in der Majorität sind, bietet nur eine Garantie mehr für die Solidität des Bundes. (1, 340.) Die Kontingente sind alle gleich, so zwar, daß den minder mächtigen durch Zuwendung aus den Matrikularbeiträgen der Großstaaten der Unterhalt eines ihre Kräfte eigentlich übersteigenden Heeres ermöglicht wird (2, 373.) — Gedanken, wie sie vierzig Jahre früher mit Bezug auf die deutsche Militärverfassung ganz ähnlich Leibniz entwickelt hatte![2]) Den Sitz des aus den stimmführenden Deputierten gebildeten Völkersenats haben wir uns etwa in Utrecht zu denken. Hier tagt nicht allein der Bundesrat selbst, sondern auch die vier Bureaux für Politik, Militärwesen, Finanzen und öffentliches Recht (2, 302 ff.); denn auch für die europäische Republik möchte Saint-Pierre jene Konseilsregierung empfehlen, die er fünf Jahre später für die beste erklärte und auf den Namen der Polysynodie taufte. Die Sprache des Senats ist die in Europa gebräuchlichste, also doch wohl die französische. In ihr sind alle die nach Art unsres Projekts abgefaßten Gutachten geschrieben, auf welche der Abbé einen ganz besonderen Wert legt. Als erste Frucht seiner Thätigkeit aber wird der Senat ganz Europa ein einheitliches Münz-, Maß- und Gewichtssystem schenken und überall den gleichen Kalender einführen.

Wenn Saint-Pierre die Einmischung der Union in die Streitigkeiten ihrer asiatischen Nachbarn für notwendig erachtet, damit das Bundesheer nicht unkriegerisch werde, so träumt er an einer andern Stelle bereits von zwei asiatischen Völkerrepubliken mit

[1]) Die Stimmenanzahl wird bald (Préface VIII) gleich 17, bald (1, 334) gleich 24 oder (3, 194) 22 angegeben.

[2]) Vgl. meine „armirten Stände und die Reichskriegsverfassung" S. 26 fg.

einem Centralsitz in Samarkand, und erteilt der Türkei bereitwillig die Garantie ihres Besitzstandes, die er ihr früher, von einem neuen Kreuzzuge des gesamten christlichen Europa fabelnd, versagt hatte. (2, 308 und 203.) Was jetzt nur als ein fernes Ziel erscheint, war schon einmal der Verwirklichung nahe, als die verruchte Mörderhand Ravaillacs das hoffnungsvolle Werk wieder zerstörte. Henri's IV. großer Plan, wie ihn Sully und Péréfixe uns überliefert haben, ist der Schild, dessen sich Saint-Pierre gegen alle Politiker bedient (1, 124), die von Chimären sprechen.

Erst neuere Forschungen haben festgestellt[1], daß die oeconomies royales Sully's durchaus die Tendenz zeigen, des Verfassers Anteil an der Politik seines Herrn auf Kosten der Wahrheit hervorzuheben, und der vielgenannte große Plan weiter nichts ist, als eine Ausgeburt der unfreiwilligen Muße des alten Ministers. Aber es gehört doch, falls wir es nicht mit einer Kriegslist Saint-Pierres zu thun haben, seine ganze historische Farbenblindheit dazu, um nicht zu bemerken, daß Henris Plan bei Sully seine Spitze gegen das Haus Habsburg richtet und nicht im mindesten von einer Anerkennung des status quo ausgeht. Wie dem aber auch sei, der Autor bleibt auf alle Fälle von der Trefflichkeit seines Projekts überzeugt, gegen welches weder das System des europäischen Gleichgewichts noch die Idee einer Universalmonarchie aufkommen. Auch im Gleichgewichtssystem sind alle Friedensschlüsse in Wahrheit nur Waffenstillstände, unterzeichnet mit dem stillen Vorbehalt des Unterlegenen, unter günstigen Auspizien den Kampf zu erneuern. Nur die völlige Vernichtung des Gegners gewährt da eine sichere Garantie des Friedens (1, 3 und 10). Auf noch schwächeren Füßen steht die Universalmonarchie. Denn stellen wir uns etwa vor, daß Frankreich im Jahre 1912 durch das Glück der Schlachten ganz Europa bezwungen habe, so ist zehn gegen eins zu wetten, daß 50 Jahre später die herrschende Dynastie gestürzt ist (1, 169).

[1]) M. Ritter: Die Memoiren Sully's und der große Plan Henri's IV. München. 1871. (Abhandlung der Akademie.) Philippson. Heinrich IV und Philipp III. 3.

Dagegen garantiert die europäische Republik den fürstlichen Häusern ihre Successionsordnungen, den Staaten ihre Verfassungen, ja sie stellt jedem Souverän die gesamte Bundesmacht gegen seine rebellischen Unterthanen zur Verfügung (1, 212 ff., 2, 219—229). Diese schmiegsame Bundesverfassung bietet eine Garantie für die Herrschaft der venetianischen Nobili so gut wie für die verbrieften Rechte der niederländischen Republik (3, 218), entscheidet sich bald für die Legitimität der Stuarts, bald für das durch den Willen der englischen Nation getragene Königtum Georgs I. (3, 321).

Der Grundgedanke des Abbé bleibt doch, der ewige Friede ist gesichert, wenn nur die Regierungen wollen, aber über diesem Wenn kommt er nie dazu, nach dem Wie zu fragen, geschweige, daß er je zur Einsicht gekommen wäre, wie komplizierter Natur doch meist das zwischen Krieg und Frieden entscheidende Wollen ist. So ist seine Idee gleichsam typisch geworden für alle frommen Wünsche. Und doch ist die Schrift mit nichten so harmlos, als sie auf den ersten Blick erscheint. Schon im ersten Bande, also noch zu Ludwigs XIV. Lebzeiten, wird ausgerechnet, daß Frankreich, da auf 20 Jahre 10 Kriegsjahre kommen, im Jahrhundert durch das Stocken des ausländischen Handels mindestens 7500 Millionen, der König selbst aber an Zöllen jährlich ungefähr 15 Millionen Livres einbüße (1, 240). Und wenn Saint-Pierre die Mittel aufzählt, denen Holland seine Handelsblüte verdankt, so geschieht auch dies mit verstecktem Hinweis auf Frankreich (1, 270). Oder es heißt gar — denn die Gedanken des Barons von . . . (2, 415 ff.) sind doch wohl aus der Feder des Abbé geflossen — „es ist nicht wahr, daß den König ein maßloser ungerechter Ehrgeiz beherrscht, es ist nicht wahr, daß er auf Europas Unterjochung sinnt.“ Da ihn jedoch unzählige und namhafte Publizisten dessen bezichtigt haben, so ist es ein dringendes Gebot seiner Ehre, sich zu rechtfertigen, zumal er weiß, wie erschöpft sein Land ist, wie traurig die Lage der unteren Klassen der Bevölkerung, wie nur ein langer Friede den öffentlichen Kredit und den Wohlstand der Nation herzustellen vermag. Wir haben also in dieser indirekten Kritik einen Vorläufer jener Stelle in der „Polysynodie“, welche

die Ausstoßung Saint-Pierres aus der Akademie zur Folge hatte, und wir sehen bereits bei diesem Friedensapostel die Gewitter am Horizonte aufziehen, die sich erst über zwei Menschenalter später entladen sollten.

Der Abbé hat es bei der Drucklegung seiner Ideen nicht bewenden lassen. Bis zu seinem letzten Atemzuge war er unermüdlich thätig für die Verbreitung derselben und kein Diplomat entging seinem Friedenseifer. Es konnte daher nicht fehlen, daß sich seine Wege mit denen der ersten wissenschaftlichen Autorität jener Tage kreuzten. Auf die Verwandtschaft einiger seiner Vorschläge mit Leibnizischen Gedanken haben wir schon hingewiesen. Aber gehören nicht auch die lebenslangen Bemühungen des großen Philosophen um die Beseitigung des occidentalischen Schismas derselben irenischen Geistesrichtung an? Er fand sich durch das Projekt nur an Ideen seines philosophischen Freundes, des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels, erinnert [1]). Aber er war andrerseits doch ein viel zu besonnener Denker, um sich auf die Dauer solchen Träumereien hinzugeben. Zwar ist auch er überzeugt, daß es einzig und allein auf den menschlichen Willen ankomme, sich eine Anzahl Leiden vom Halse zu schaffen, aber eben an diesem verzweifelt er und gedenkt vielmehr jener Inschrift am Portale eines Kirchhofs: „pax perpetua.“ Wenn aber doch einmal geträumt werden soll, so möchte er sich den Sitz des Völkertribunals in Rom träumen unter dem Schutze eines reformierten Papsttums, etwa wie es zu Karls des Großen Zeit war, als er das Frankfurter Konzil hielt.

Noch einmal wandte sich Saint-Pierre mit Übersendung des handschriftlichen dritten Bandes an Leibniz, als 1716 der Abbé und spätere Kardinal Dubois und Lord Stanhope in Hannover die französisch-englische Allianz schlossen. Aber die schon erfolgte Abreise der beiden Minister überhob den Philosophen der aussichtslosen Empfehlung des Projekts, doch betont er auch jetzt merk-

[1]) Grimarest a. o. a. O. an St. Pierre, vgl. Goumy 32 ff. Ebenda wird auch des Nouveau Cyneas gedacht. St. Pierre selbst nahm noch eine Stelle bei Grotius de jure belli et pacis lib. II cap. 23 für sich in Anspruch.

würdig genug, daß es, wenn Saint-Pierre den Glauben an die päpstliche Unfehlbarkeit allgemein machen könnte, gar keines andern Reiches bedürfe, als des vom Statthalter Jesu Christi verwalteten [1]).

Wie oft mag dann noch der gute Abbé seinen politischen Freunden an jenen Samstag Abenden im Entresol des Hénaultschen Hauses auf dem Vendômeplatz seine Lieblingsideen entwickelt haben, die ihm den Spott eintrugen, er habe Projekte verfaßt zur Nutzbarmachung der Pfaffen und Ärzte, der Kaufleute und Mönche, der Journale und der indischen Kastanien, der Herzoge und der Spinnweben. Als 1740 der Kardinal Fleury an Fontenelle schrieb, zur Beschwichtigung des englisch-spanischen Kriegsfiebers bedürfe es wohl einer Dosis von dem Friedenselixier seines guten Freundes, des Abbé, nahm dieser eiligst die Gelegenheit war, dem Leiter der französischen Politik seine 5 Artikel ans Herz zu legen; denn er sei nur der Apotheker Europas, jener der Arzt. Und da Fleury antwortet, er möge nur erst Kopf und Herz der Fürsten durch eine Schar Missionäre empfänglich stimmen lassen, schrieb er resigniert in seine politischen Annalen [2]), folglich hat er mich nie gelesen. So fest war der Wackere von der zwingenden Kraft seiner Beweise überzeugt. Noch sollte er den Beginn einer neuen Kriegsära erleben, er, der einst beim Erscheinen des Antimachiavell dem neuen Tagesgestirn hoffnungstrunken zugejauchzt hatte. Am 29. April 1743 ist er gestorben. —

Noch „recht als der Repräsentant der nüchternen und weit ausgreifenden, noch vollkommen wohlwollenden Tendenz, die damals vorherrschte, erscheint der Abbé“ [3]). Des Unterschieds der Zeiten wird man sich so recht bewußt, wenn man sofort nach ihm Rousseaus Schrift aufschlägt. Hier finden wir nichts mehr von jenem Wohlwollen, freilich auch nichts von den naiven

[1]) An den Hamburger Senator Konrad Widou. Hannover, 30. Okt. 1716 a. a. O. 3, 349 ff. „Si M. l'Abbé de St.-Pierre les (plus grandes puissances) pouvoit rendre tous Romains, et leur faire croire l'infallibilité du Pape, on n'auroit point besoin d'autre Empire que de celui de ce Vicaire de Jesus-Christ.“

[2]) Zu Dec. 1738. Goumy 67, 223.

[3]) Ranke, Franz. Geschichte 4, 1, 528.

Voraussetzungen des Friedensmannes, der destruktiven Tendenzen aber desto mehr. Der Bürger Genfs hat uns in seinen Bekenntnissen selbst erzählt, was ihn zum Studium Saint-Pierres veranlaßte [1]). In dem Salon der Gattin des Generalpächters Dupin hat er selbst noch den ehrwürdigen Alten gesehen, den er die Zierde seines Jahrhunderts und seiner Gattung nennt, und eben diese Frau Dupin war es, die ihren Sekretär ermunterte, den totgebornen Werken ihres Schützlings durch seine gewandtere Feder zu einer Auferstehung zu verhelfen. Als sich Jean Jacques 1756 aus dem geräuschvollen Treiben der Hauptstadt in die Einsamkeit seiner Eremitage flüchtete, war die Lektüre dieser Schriften seine erste Beschäftigung. Auch er fand sie anfangs unerträglich, aber das Studium der ins Gebiet der Moral einschlagenden Werke des Abbé bestätigte ihm doch die durch das Lesen seiner Briefe gewonnene Überzeugung, daß dieser viel mehr Geist besessen, als er zuerst geglaubt hatte. Er entschloß sich endlich zur Herstellung eines lesbaren Auszugs so zwar, daß auf jede Schrift eine Kritik derselben folgen sollte, brachte indes sein Vorhaben nur hinsichtlich des „ewigen Friedens“ und der „Polysynodie“ zur Ausführung. Denn die in allen Schriften Saint-Pierres zerstreuten kritischen Bemerkungen über die französische Regierung würden ihm, dem Nichtfranzosen, nur Ungelegenheiten bereitet haben, wo man der manchmal nur vermeintlichen Naivetät des Abbé noch mildernde Umstände zubilligte. Auch so ist nur der Auszug aus dem ewigen Frieden 1761 zur Veröffentlichung gelangt, das „Gutachten“ und die „Polysynodie“ aber erst nach Rousseaus Tode.

Man sollte meinen, das von Rousseau gewählte Verfahren habe ihm seinen Weg klar genug vorgezeichnet. Durchsichtige Darlegung der Ideen des Autors, scharf geschieden von der Kritik derselben ist das, was man heutzutage ungefähr von jeder derartigen litterarhistorischen Studie verlangt. Aber dürfen wir

[1]) Oeuvr. 15, 213—215; 216—241; 16, 8—9. Ferner die Briefe an Bastide, Montmorency 5. Dezember 1759, 16. Juni 1760. Oeuvr. 19, 100 und 118.

auch unsern Maßstab an Rousseau anlegen, dem die Kunst, in historischen Dingen zu sehen, noch verschlossener war, als der Mehrzahl der Mitlebenden?

Von vornherein dachte er nicht, die Rolle des Übersetzers zu spielen; denn so beliebt es ihm, den zu nennen, der das geistige Eigentum eines andern treulich überliefert. Es war ihm, wie er sagt, nicht verwehrt, zuweilen auf eigene Hand zu denken und wichtige Wahrheiten unter der Flagge des Abbé einzuschmuggeln. Gleichwohl wollte er es bei dem Auszuge an nichts fehlen lassen, damit die Ideen des Autors die volle beabsichtigte Wirkung thäten. Er faßte sich also ein Herz und las alles, was der Abbé über den ewigen Frieden geschrieben hatte! Demnach hätten wir doch einen zuverlässigen Auszug [1]). Ja und nein. Die Quintessenz des Projekts finden wir allerdings, aber daneben den Autor der beiden Diskurse, ganz so schwarzgallig, wie er nur noch in jenen Erstlingsschriften erscheint. Rousseau hat später den verbissenen Charakter seiner frühesten Werke auf Diderots Einfluß zurückführen wollen, aber auch diese Frucht seiner einsiedlerischen Muße kündigt sich als ein Produkt seiner Sturm- und Drangperiode an.

Des Abbé ganze Tendenz zielt auf Ausbreitung unsrer Kenntnisse; nur so kann der Welt, die im Argen liegt, geholfen werden. Rousseau läßt es dahingestellt, ob nicht die Größe unsres Elends auf politischem wie auf moralischem Gebiet weiteren Kreisen dadurch erst zum Bewußtsein gebracht werde (5, 407). Der Abbé ist nicht so extravagant, daß er das Leben der Wilden mit all ihrer Unabhängigkeit von Gesetzen und ihrer beständigen Abhängigkeit voneinander unsrem abhängigen, aber gesetzlich geregelten Dasein in der bürgerlichen Gesellschaft vorzöge (2, 362). Rousseau kennt nur zwei Arten von Abhängigkeit, die natürliche, welche in den Dingen liegt, und die bürgerliche eben in der Gesellschaft [2]).

[1]) F. Brockerhoff (J. J. Rousseau. Sein Leben und seine Werke, Leipzig 1858. B. 2, 13), hat die Treue des „Extrait" nicht beurteilen können, da er sich die Schrift des Abbé nicht verschaffte. Auch in der übrigen Litteratur sucht man vergebens nach dem doch so naheliegenden Vergleiche.

[2]) Émile Oeuvr. 3, 109. „Il y a deux sortes de dépendances: celle des choses, qui est de la nature; celle des hommes, qui est de la société."

Viel schärfer wie Saint-Pierre betont er die Übereinstimmung der europäischen Völker in Religion, Gewohnheiten und Rechten [1]), welche dieselben weit fester verknüpfen wie die schlaffen Bande der Humanität, um den Widerspruch zwischen dieser Interessengemeinschaft und der unbestreitbaren Unsicherheit des öffentlichen Rechts um so greller hervortreten zu lassen. Nur ein Mittel giebt es zur Lösung der offenen Fragen des Völkerrechts, das sogenannte Recht des Stärkeren. Wollte man auf das Urrecht zurückgreifen, so dürfte sich wohl kein europäischer Fürst auf seinem Throne behaupten [2]). Das gegenwärtig herrschende Gleichgewichtssystem läßt die Völker durch Aktion und Reaktion nie zur Ruhe kommen, ohne daß die Fürsten merklichen Gewinn davon hätten. Auf diese Erkenntnis kommt es an, und nimmt man an, auf einem der vielen Kongresse träfen einmal ausnahmsweise vernünftige [3]) Minister zusammen, mit hinreichender Vollmacht versehen, warum sollte alsdann eine Einigung auf fünf Artikel zum ewigen Frieden unmöglich sein. Freilich dürfte man da nicht beraten, ob man an runden oder viereckigen Tischen sitzen wolle, ob ein Gesandter dem Fenster Gesicht oder Rücken zudrehen solle, wie viel Schritte ein andrer bei der Visite entgegenzugehen habe, lauter Dinge, die sonst in angemessenster Weise die Diplomaten zu beschäftigen pflegen. Aber nimmt man denn nicht durch jenen Frieden den Fürsten das kostbare Recht, nach Belieben Unrecht zu thun? Wenn ihr sie zwingt, gerecht und friedliebend zu sein, wer wird sie alsdann für so große Einbußen entschädigen? Das öffentliche Wohl, das Glück ihrer Unterthanen doch wohl nicht. Denn gerade diese Voraussetzung hat den Abbé in den Kabinetten zum Gegenstande

[1]) Auch das geographische Moment wird nach Montesquieus Vorgang berücksichtigt. 5, 412.

[2]) 5, 414. „Si l'on pouvoit remonter au droit solide et primitif, il y aurait peu de souverains en Europe qui ne dussent rendre tout ce qu'ils ont."

[3]) Vgl. contrat social, livre III chap. VI; 5, 152. „Un homme d'un vrai mérite est presque aussi rare dans le ministère qu'un sot à la tête d'un gouvernement républicain."

des Gespöttes gemacht. Es müßten also ganz andre, reellere Interessen sein. Und diese sind in der That vorhanden. Jede Verbesserung im eignen Staatswesen kommt einem Sieg über den Nachbarstaat gleich, jeder neugeborne Unterthan wiegt einen getöteten Feind auf. Bleibt das Projekt bei alledem unausgeführt, so beweist dies nicht seine Unausführbarkeit, sondern lediglich die Verblendung der Menschen, wenn es nicht am Ende eine Thorheit ist, unter lauter Thoren der einzige Weise sein zu wollen.

Auffallend sind Rousseaus Bemerkungen über das Deutsche Reich. Er sieht in ihm die Hauptstütze des europäischen Gleichgewichts. Durch seine Ausdehnung, die Zahl und Stärke seiner Bevölkerung furchtbar, halte es alle Staaten des Kontinents in Schach, und kein Potentat werde, so lange es bestehe, seine Entthronung zu befürchten haben. Das öffentliche Recht, welches die Deutschen mit so großem Eifer studieren, ist demnach wichtiger, als sie denken, denn es ist gewissermaßen das europäische Recht (5, 419) — Ansichten, die sich mit der Vorstellung, die wir von dem Reiche in den Tagen von Roßbach haben, schwer vereinigen lassen. Im übrigen sind die auf einen Völkerfrieden hinzielenden Bestrebungen alter und neuer Zeit besser dargelegt, als bei Saint-Pierre, und wir wollen es Rousseau nicht zu sehr verübeln, wenn er die Bewohner des imperium Romanum um anderthalb Jahrhunderte zu früh schon durch Claudius das römische Bürgerrecht erhalten läßt. Vor allem hat er doch ganz richtig erkannt, daß Saint-Pierre sich über den Charakter der christlich-europäischen Völkerrepublik Heinrichs IV. gründlich getäuscht hatte. Was der erste Bourbon nur durch einen Krieg allergrößten Stils und erst nach Niederwerfung der Habsburgischen Macht zu erreichen gedachte, das verspricht sich der Abbé von der Lektüre eines Buches! Wenn eines Tages wieder ein Henri und ein Sully erstünden, so ließe sich über das Projekt ja reden. Aber wünschen wir es nicht. Noch kein Staatenbund ist ohne Revolution gestiftet worden. Der europäische aber würde vielleicht das Unheil, das seine Entstehung begleitete, in Jahrhunderten nicht wieder gut machen können. Aber dieser Fall wird nie eintreten. Dafür sorgen die Fürsten, die nur zweierlei erstreben: Ausdehnung ihrer Herrschaft

nach außen und völlig absolutes Regiment im Innern. Alles andre, wie Nationalruhm, Unterthanenglück, ist bloß täuschender Vorwand, und das Volk seufzt schon, wenn ihm sein Herr nur von Vatersorgen spricht. Wenn Saint-Pierre in seiner Republik den Fürsten eine Garantie gegen alle Revolutionen bieten will, so vergißt er, daß Garantien auf Gegenseitigkeit beruhen und die Völker demnach denselben Anspruch auf eine Bürgschaft gegen die Tyrannei ihrer Herrscher erheben dürfen. Welcher Fürst aber ertrüge ohne Unwillen auch nur den Gedanken, gerecht zu sein, nicht allein gegen Fremde, sondern auch gegen seine eignen Unterthanen?! Krieg und Despotismus sind aufs engste verbündet. Wie wäre ein Völker-Areopag denkbar für Fürsten, die selbst des lieben Gottes nur Erwähnung thun, weil er im Himmel ist. Auch die allgemeine Handelsblüte ist ein schlechtes Argument für den ewigen Frieden, da man gemeinhin nur das Glück zu schätzen pflegt, welches man allein genießt. Und übersehen wir Eines vor allem nicht. Die Minister brauchen den Krieg, um sich unentbehrlich zu machen, ihren Kreaturen Stellen zu verschaffen und unter der Hand tausend gehässige Monopole einzuführen, sowie um die Person des Fürsten vom Hofe zu entfernen, wenn dort gefährliche Intriguen gegen sie eingefädelt werden. Aber selbst bei gutem Willen der Fürsten und ihrer Minister müßte zuvor das allgemeine Interesse den Sieg davontragen über die Summe der Partikularinteressen[1]). Mag daher Saint-Pierre die segensreichen Folgen des ewigen Friedens noch so richtig beurteilt haben, über die Mittel, dahin zu gelangen, dachte er doch nur wie ein Kind.

Es ist der heftigste Angriff auf die gekrönten Häupter, den wir bei Rousseau finden, heftiger als der im „Contrat“ (livre III, chap. VI). Beim Lesen dieses Gutachtens sollte man meinen,

[1]) Ebenso sagt Kant, S. W. (Schubert-Rosenkranz) 7, 271: „Freilich ist das Wollen aller einzelnen Menschen, in einer gesetzlichen Verfassung nach Freiheitsprinzipien zu leben (die distributive Einheit des Willens Aller), zu diesem (zum ewigen Frieden hinführenden Zweck) nicht hinreichend, sondern daß Alle zusammen diesen Zustand wollen (die kollektive Einheit des vereinigten Willens).“

daß nach Rousseaus Vorstellung unsere Erde zu allen Zeiten von einer Handvoll Schurken beherrscht worden ist. Nur eine Ausnahme hat er gemacht. Dem Herrn v. Choiseul, der seine Vertreibung aus Frankreich doch ruhig geschehen ließ, wird ein allerdings sehr verschleiertes Lob zuteil[1]), während „der Feind der Könige" den Monarchen, der ihm in seinen Staaten eine letzte Zufluchtsstätte gewährt, auffordert[2]), das Schwert, das ihn blende und verwunde, aus seinen Augen zu entfernen und ohne Zögern dem Ziele nachzustreben, das für Könige seinesgleichen weit gesteckt sei.

Wenn wir aber auch den ewigen Frieden als eine Chimäre ansehen müssen, so fragt es sich, welcher Wert kommt dem Frieden überhaupt zu. In dem „Gutachten" galt es, die den eigenen Vorteil so schlecht wahrende Handlungsweise der Fürsten in das rechte Licht zu setzen, und so erhält natürlich der Friede durchweg vor dem Kriege den Vorzug. Dagegen ist es im „Contrat", da wo von den Merkmalen einer guten Regierung gehandelt und der zuverlässigste Maßstab für dieselbe in der steten Zunahme der Bevölkerung gefunden wird, nicht sowohl der Friede, als die Freiheit der Bewegung, welche die Spannkraft des Geistes erhält und das wahre Gedeihen der Menschheit fördert[3]). Griechenland und die florentinische Republik beweisen, wie, trotz mörderischer Kriege, Macht und Unabhängigkeit ununterbrochen zunehmen können. Aber auch dort verwirft Rousseau, wohl noch mehr mit Hinblick auf das Zeitalter Ludwigs XIV. als in bloßer Wiederholung der Ideen des ersten Diskurses, den aus der Blüte

[1]) Choiseul hatte gedacht, Rousseau zähle ihn unter „ces tas de jolis régisseurs". Vgl. Rousseaus Brief an Choiseul. A Trye, le 27. mars 1768. Oeuvr. 21, 411—421.

[2]) Motiers 30. Oktober 1762. Oeuvr. 19, 398 fg. Über das Verhältnis F's. zu R. vgl. Zeller, Friedrich der Große als Philosoph, S. 32 ff., 103, 109 und die Anm. Wo sie sich begegnen, läßt sich dies meist auf eine gemeinsame Quelle der Begeisterung, die Alten und unter diesen vornehmlich Plutarch, zurückführen.

[3]) Livre 3, chap. 9. Anm. 5, 167. „Un peu d'agitation donne du ressort aux ames, et ce qui fait vraiment prospérer l'espèce est moins la paix que la liberté."

der Wissenschaften und Künste hergeholten Beweis für das Glück der Völker mit den Worten des Tacitus: idque apud imperitos humanitas vocabatur cum pars servitutis esset. Und in seinem ungemessenen Freiheitsdrange sieht der leidenschaftliche Bewunderer Spartas in der Herrschaft des Militarismus den drohenden Ruin der Völker Europas[1]).

Bei Saint-Pierre macht sich das zersetzende Element, so positiv er auch auftritt, durchweg bemerkbar. Eben darin liegt seine historische Bedeutung. Sein Kritiker Rousseau reißt dann die letzten den Absolutismus noch schützenden Dämme ein. Aber zu dem Grundgedanken des Abbé hat er sich durchaus skeptisch verhalten. Da jedoch das „Gutachten" erst zwanzig Jahre nach dem „Auszuge" in die Hände des Publikums kam, so wurde er vielfach dafür angesehen, als ob er alle Illusionen des Friedensapostels teile. Namentlich entging er nicht dem Spotte seines Gegners Voltaire. Ein 1769 geschriebenes Libell über den ewigen Frieden benutzte der große Spötter, ganz ebenso wie Rousseau seinen Auszug, eigentlich nur dazu, sein Lieblingsthema, den Kampf gegen den Fanatismus und die Intoleranz des Christentums, in einer neuen Variation zu behandeln, indem er erklärte, der ewige Friede sei da, sobald um kein Dogma mehr gestritten werde. Im übrigen aber würden sich die Menschen wie alle fleischfressenden Tiere bei der ersten Gelegenheit in Stücke reißen[2]). Der Sache selbst trat Voltaire auf diese Weise nicht näher, wiewohl er es gelegentlich nicht verschmähte, unter der Maske des guten Abbé seinem Hasse gegen die Theologie, welche die Religion vergifte, unverblümteren Ausdruck zu geben, als es sonst seine Gewohnheit war[3]).

[1]) Discours sur l'économie politique; 5, 46. „Ces dangereux établissements s'accroissent depuis quelque temps avec une telle rapidité dans tous nos climats, qu'on n'en peut prévoir que la dépopulation prochaine de l'Europe, et tôt ou tard la ruine des peuples qui l'habitent."

[2]) De la paix perpétuelle par le docteur Goodheart. Traduction de M. Chambon. Oeuvr. (Didot) 5, 355—66.

[3]) Vgl. u. a. am Schlusse des 23. der „dialogues et entretiens

In Deutschland aber wurde das Andenken Saint-Pierres ungefähr gleichzeitig durch Herder und Kant erneuert. Doch blieb dem größten Kritiker des Jahrhunderts die einzige positive Förderung der Idee des ewigen Friedens vorbehalten, insofern er dieselbe an den Anfang seiner Rechts- und an das Ende seiner Geschichtsphilosophie stellte und damit freilich zur argen Enttäuschung des großen Publikums das Projekt mit einem Schlage in die entfernten Regionen des abstrakten Denkens versetzte. Wie das Werk des Abbés auf den Utrechter, so folgte Kants Schrift auf den Baseler Frieden, beide jedoch als das Resultat längerer Gedankenarbeit. Aber während Saint-Pierre fortwährend mit den gegebenen Verhältnissen rechnet, so daß jede neue Auflage die Spuren dieser Bemühung aufweist und dabei doch den Weg aus Utopien nicht herausfindet, sieht Kant von der Politik des Tages scheinbar ganz ab, ohne jedoch dadurch ins Phantastische zu geraten. Nicht als ob ihm das Interesse an den Zeitereignissen abgegangen wäre. In den Jubel seiner Landsleute hatte er von Anfang an aus vollem Herzen eingestimmt, und er verfolgte, wie ein politisches Fragment aus seinem Nachlasse beweist (11, 276), die Ereignisse in Frankreich selbst dann noch mit dem größten Anteile, als die Dinge längst einen andern Verlauf genommen hatten, als man in Deutschland anfangs erwartete. Eine direkte Beteiligung an dem Kampfe der Meinungen, sei es auch nur eine Art angewandter Geschichtsphilosophie, wie sie Fichte in seinem „Beitrag zur Berichtung der Urteile des Publikums über die französische Revolution" gab, lag dem ängstlichen Manne fern. Schon 1793 hatte er daher dem Buchhändler Spener, der ihn zu einer zweiten Auflage seiner „Allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" mit zeitgemäßen Ergänzungen aufforderte,

philosophiques" die „pensées détachées de M. l'abbé de Saint-Pierre." Oeuvr. (Didot) 6, 728 fg. Die citierte Stelle lautet: „La théologie est dans la réligion ce que les poisons sont parmi les aliments." Vgl. auch die „lettres au prince de Brunswick." Oeuvr. 6, 570: „Tous les ouvrages de cet abbé, dont plusieurs passent pour des rêveries, sont d'un homme de bien et d'un citoyen zélé, mais tout s'y ressent d'un pur théisme."

geschrieben[1]): „Wenn die Starken in der Welt im Zustande eines Rausches sind, er mag nun von einem Hauche der Götter oder einer Mufette herrühren, so ist einem Pygmäen, dem seine Haut lieb ist, zu raten, daß er sich ja nicht in ihren Streit mische, sollte es auch durch die gelindesten und ehrfurchtsvollsten Zureden geschehen: am meisten deswegen, weil er von diesen doch gar nicht gehört, von andern aber, die die Zuträger sind, mißgedeutet werden würde."

Und doch sind seine Ideen keineswegs so erhaben über Raum und Zeit, wie man glauben sollte. Denn sollte es nur ein zufälliges Zusammentreffen sein, wenn der Königsberger Denker in den Zeiten der ersten Koalition und der revolutionären Propaganda ganz im Gegensatz zu dem Abbé das Prinzip der Intervention als unvereinbar mit der staatlichen Autonomie unbedingt verwirft, wenn der Zeitgenosse Carnots das allmähliche Auflösen der stehenden Heere verlangt und dagegen der freiwilligen, periodisch vorgenommenen Waffenübung der Staatsbürger das Wort redet? Auch darin erkennt man unschwer sein Ringen mit den großen Problemen der Zeit, wenn es sich das eine Mal unbedingt gegen das Widerstandsrecht und für die Theorie des leidenden Gehorsams erklärt, ein andermal aber, in Anbetracht des Fortschreitens der Menschheit die geschichtliche Notwendigkeit der Revolution anerkennt oder auch jede Wiederherstellung des früheren, wenn auch rechtmäßigen, Zustandes für unstatthaft hält[2]).

Gebrach es somit auch dem Büchlein nicht an aktuellem Interesse, so stand einer größeren Verbreitung doch der von Schiller mit Recht gerügte „philosophische Kanzleistil" des alternden Denkers im Wege[3]). Und auch darin hatte Schiller recht, daß die Schrift inhaltlich eigentlich nichts Neues bringe. Denn die ihr zu Grunde liegenden Prinzipien hatte Kant schon zwei

[1]) 22. März. Werke 11, 157.

[2]) W. 7, 1, 233. 285. 245. 208.

[3]) An Goethe, Jena 22. Sept. 97: „Es ist in diesem alten Herrn noch etwas so wahrhaft Jugendliches, das man beinahe ästhetisch nennen möchte, wenn einen nicht die gräuliche Form, die man einen philosophischen Canzleistyl nennen möchte, in Verlegenheit setzte."

Jahre früher bündiger und klarer auseinandergesetzt[1]). Er weiß so gut wie Rousseau, daß alle Einzelwillen zusammen noch keine Kollektiveinheit ausmachen. Aber wenn Rousseau erst in seiner letzten Periode die Notwendigkeit des Zwanges anerkannte, so scheut der Königsberger Professor keinen Augenblick vor dem Gedanken der Gewalt zurück, da diese nach seiner Lehre von der über dem Antagonismus der Kräfte stehenden Natur, von der Vorsehung selbst ausgeht. Die Natur schürt die Zwietracht, um den Zweck der Eintracht desto eher zu erreichen. Die Not allein treibt den Menschen in eine staatsbürgerliche Verfassung, sie allein wird auch zu einer weltbürgerlichen Verfassung führen, beziehungsweise zu einem nach Grundsätzen des Völkerrechts gestifteten Völkerbund, da der allgemeine Friedenszustand einer Universalmonarchie durch Herbeiführung des schrecklichsten Despotismus der Freiheit gefährlich werden würde. Ein Völkerbund wird aber erst dann eine Möglichkeit, wenn in den einzelnen Staatsverfassungen Exekutive und Legislative streng geschieden sind, d. h. wenn dieselben republikanisch oder, wie wir sagen würden, konstitutionell geworden sind. Denn nur zwei Arten der Staatsverfassung giebt es, wenn wir nach der Regierungsart, nicht der Staatsform, sehen, die republikanische und die despotische (7, 244 f.). Erst in der republikanischen Verfassung wird aber, nicht etwa der gute Wille, sondern die Ohnmacht als Folge der Lasten des Militarismus, und der Einsicht, daß keine Friedenserspärnis dem Kostenaufwand des nächsten Krieges gleichkomme, bewirken, „daß nicht das Staatsoberhaupt, dem der Krieg (weil er ihn auf eines andern, nämlich des Volkes, Kosten führt) eigentlich nichts kostet, sondern das Volk, dem er selbst kostet, die entscheidende Stimme habe, ob Krieg sein solle oder nicht." Und dieses Volk wird es ja „wohl bleiben lassen, aus bloßer Vergrößerungsbegierde, oder um vermeinter, bloß wörtlicher Beleidigungen willen sich in Gefahr persönlicher Dürftigkeit, die das Oberhaupt nicht trifft, zu versetzen." (7, 226.)

[1]) Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. III. Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Völkerrecht. W. 7, 1, 225 ff.

Man sieht, schon durch die grundsätzlich geforderte Verfassungsänderung unterscheidet sich Kant von Saint-Pierre. Aber nicht minder unterscheidet er sich dadurch von Herder, welcher wohl aus Anlaß der Kantischen Schrift in den Humanitätsbriefen seine Gedanken über den ewigen Frieden mitteilte[1]).

Er kannte Saint-Pierre aus seinen Schriften und hatte mit Freuden aus diesen „Träumen eines honetten Mannes" die Stimme der Humanität herausgehört[2]). Allein je mehr er sich gegen „die böse Politik", das Lieblingsthema des Abbé, abzuschließen gedachte, desto mehr sah er sich jetzt in die Enge getrieben. Nicht umsonst war der an der Grenze des russischen Machtbereichs Geborne in Deutschland nur mit der Kleinstaaterei, wennschon in ihrer erfreulichsten Gestalt unter dem aufgeklärten Regiment des Bückeburgers und Karl Augusts, in Berührung gekommen. Das Verständnis für den Staat Friedrichs des Großen wollte ihm daher nie aufgehen. Als nun die Revolution ausbrach, da war es, als ob in ihm alles, was in seinem Wesen rationalistisch war, mit neuer Gewalt erwachte. Frankreich kannte er nur aus der Litteratur der Aufklärung. Mit Rousseaus Augen sah er der Bewegung mit wachsender Begeisterung zu, als sich andere schon längst von ihr abgewandt hatten. Sein abwägendes, humanes Urteil ließ den Freund Georg Forsters hier oft völlig im Stich, wenn er die Sache der Humanität im Lager der Jakobiner wähnte, wie er denn noch 1793 auf Dumouriez hoffte[3]). Die bekannte Familiengesinnung des Herder'schen Hauses hat damals zur Entfremdung Goethes das meiste beigetragen. Doch dürfen

[1]) In der 10. Samml. 1797. Nr. 118—9, W. (Suphan) 18, 262 ff. Die Berufung auf den „bekannten und traurigen Spruch, daß das menschliche Geschlecht nie weniger liebenswürdig erscheine, als wenn es Nationenweise aufeinander wirkt", beweist, daß H. auch die Abhandlung über das „Verhältnis der Theorie zur Praxis" kannte. W. 18, 235. vgl. Kant. W. 7, 1, 227.

[2]) 5. Samml. Nr. 54. W. (Suphan) 17, 276 ff. Vergleich S. P's. mit Comenius. Die „Oeuvres de morale et de politique" Rotterd. 1741. 16 Bde. werden citiert W. 18, 243 u. Adrastea. W. 23, 167.

[3]) Haym. Herder 2, 484. vgl. übrigens den ganzen Abschnitt über den Einfluß der Zeitereignisse 2, 465 ff.

wir nicht vergessen, daß der Dichter und Minister über die nächsten Folgen der Revolution zwar ungleich nüchterner und sachgemäßer dachte, aber diese Nüchternheit auch der Bewegung gegen Napoleon gegenüber bewahrt hat, während in Herder, falls er jene Zeiten noch erlebt hätte, sicherlich der alte Unmut über das gallische Wesen in hellem patriotischen Zorne emporgelodert wäre.

Ganz wie Kant meint nun Herder, daß „ein ewiger Friede förmlich erst am jüngsten Tage geschlossen werden wird", und auch er ist der Ansicht, daß die Regierungen endlich einmal „ohne Wissen und wider Willen der Stimme der Nationen folgen müssen". Nur von Verfassungsänderungen will er nichts hören und eifert (1797) gegen die revolutionäre Propaganda, welche „allen Völkern doktrinär die beste Staatsform aufzwingen möchte". Friedensgesinnungen nach Saint-Pierres Methode unermüdlich einzuprägen, ist alles, was wir thun können. Und in diesem Sinne dürfen wir wohl sagen, daß „fromme Wünsche" wie das Friedensprojekt des Abbé „nicht in den Mond fliegen, sondern auf der Erde bleiben und zu ihrer Zeit in Thaten sichtbar werden" [1]).

Gemeinsam ist diesen Friedenshoffnungen Herders und Kants die künstliche Trennung von Regierung und Volk. Und doch hatte Herder einmal selbst gesagt: zum Volke, dem einzigen Stande im Staate, „gehört der König sowohl als der Bauer; jeder auf seiner Stelle, in dem ihm bestimmten Kreise" [2]). Gleichwohl wäre es ungerecht, beiden Denkern wegen ihrer Kurzsichtigkeit einen Vorwurf zu machen. Die Idee des ewigen Friedens ist, so wie sie Saint-Pierre in die publizistische Litteratur, Kant in die Geschichtsphilosophie eingeführt haben, eine Ausgeburt des Zeitalters der Kabinettskriege und darf nicht mit den Bestrebungen der Friedensgesellschaften unsrer Zeit verwechselt werden. Die Zeiten, wo der Wille eines Einzelnen ganz allein über Krieg und Frieden entschied, sind längst vorüber, und Kant würde heute, nachdem soviele seiner Zukunftsträume in Erfüllung gegangen sind, mit ganz anderen Faktoren zu rechnen haben.

[1]) W. 18, 273. 283. 17, 283. 18, 268.

[2]) W. 18, 308 in der ursprünglichen Fassung der 1. Samml. 1792.

Chronologisches Verzeichnis der Hauptquellen*).

1750.

(Rousseau.) Discours qui a remporté le prix à l'académie de Dijon, en l'année 1750, sur cette question proposée par la même académie: si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs. Par un citoyen de Genève. [Oeuvres éd. Musset-Pathay. Paris 1823 ff. 1, 1—46.]

1751.

Rousseau. Observations de J. J. R., de Genève. Sur la réponse qui a été faite à son discours. [Oeuvr. 1, 88—121 u. d. T. Réponse au roi de Pologne.] — Lettre à M. Grimm sur la réfutation de son discours par M. Gautier, professeur de matématiques et d'histoire. [Oeuvr. 1, 52—68.] — Réponse à M. Bordes [Oeuvr. 1, 124—61.] — Lettre sur une nouvelle réfutation de son discours par un académicien de Dijon. (1, 162—70.)

(Lessing.) Recension des ersten Diskurses in „das Neueste aus dem Reiche des Witzes, Beilage zur Berlinischen Staats- und gelehrten Zeitung". April. [Schriften. Herausg. von Lachmann-Muncker 4, 394.]

1753.

Rousseau. Discours sur cette question proposée par l'académie de Dijon. Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle? [Oeuvr. 1, 197—356.] — Préface de Narcisse. [Oeuvr. 1, 173—95.]

1755.

Rousseau. Discours sur l'économie politique. Encyclopédie Tom 5. [Der Titel erst in der Separatausg. von 1758. Oeuvr. 5, 1—60.]

(Lessing.) Recension des zweiten Diskurses. Berlinische privilegirte Staats- und gelehrte Zeitung. Stück 82. Juli 10. [Werke Hempel 18, 285.]

*) Vorlesungen sind unter dem Jahre, in welchem sie zum erstenmale gehalten wurden, eingereiht. Die benutzte Ausgabe in [ ].

1756.

Mendelssohn. Uebersetzung des zweiten Diskurses und Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig. [Schriften. Leipzig 1843. 1, 371 ff.]

1758.

Rousseau. Lettre à M. d'Alembert sur son article Genève dans le VIIe volume de l'encyclopédie et particulièrement sur le projet d'établir un théatre de comédie en cette ville. [Oeuvr. 2, 1—191.]

1759.

Rousseau. Julie ou la nouvelle Héloïse, ou lettres de deux amants, habitants d'une petite ville aux pieds des alpes, recueillies et publiées par J. J. R. [Oeuvr. 8—9.]

1761.

Rousseau. Extrait du projet de paix perpétuelle de monsieur l'abbé de Saint-Pierre. [Oeuvr. 5, 403—44.]

1762.

Rousseau. Du contrat social, ou principes du droit politique. [Oeuvr. 5, 61 ff.] — Émile ou de l'éducation. [Oeuvr. 3—4.] Lettre à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris. [Oeuvr. 6, 23—146.]

1764.

Rousseau. Lettres écrites de la montagne. [Partie I, lettre VI = Oeuvr. 6, 335 ff.]

(Isaac Iselin.) Philosophische Mutmaßungen über die Geschichte der Menschheit. 2 Bände. Frankfurt und Leipzig [s. S. 41 Anm. 1.]

1765.

(Voltaire.) Philosophie de l'histoire par feu M. l'abbé Bazin. Amsterdam 1765. [Oeuvr. Didot 3, 1 ff.]

Möser. Schreiben an den Herrn Vikar in Savoyen abzugeben bei Herrn Johann Jakob Rousseau. [Werke. Herausg. von Abeken 5, 230—51.]

1768.

Herder. Ueber Thomas Abbts Schriften. Der Torso von einem Denkmal an seinem Grabe errichtet. 1 Stück: Riga. [Werke. Suphan. 2. Bd.]

1769.

Herder. Kritische Wälder. Riga. [Werke. Suphan. 2. Band.]

1770.

(Wieland.) Beyträge zur geheimen Geschichte des menschlichen Verstandes und Herzens. Aus den Archiven der Natur gezogen. 2 Bände. Leipzig. [s. S. 38 Anm. 3.]

Herder. Über den Ursprung der Sprache. [Werke. Herausg. von H. Kurz. Bibliogr. Institut 4, 549—644 nach der 2. Ausg. von 1789.]

1772.

Schlözer. Vorstellung seiner Universalhistorie. Göttingen und Gotha.

1774.

Herder. Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit. Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts. [Werke zur Phil. und Gesch. Herausg. von Joh. v. Müller. 2. Teil.]

1778.

(Lessing.) Ernst und Falk. Gespräche für Freymäurer. Wolfenbüttel. [1—3, Hempel 18, 145—65.]

1780.

Lessing. Die Erziehung des Menschengeschlechts. Herausgegeben von G. E. L. Berlin. [Hempel 18, 197—218.]

Schiller. Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen. Stuttgart. o. J.

1782.

Rousseau. Essai sur l'origine des langues. [Oeuvr. 2, 415—97. vgl. S. 17 Anm. 2.] Jugement sur la paix perpétuelle de monsieur l'abbé de Saint-Pierre. [Oeuvr. 5, 445—59.]

1784.

Herder. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. 1. Teil. Riga; erschienen im April. [Werke. Suphan 13.]

Kant. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Berliner Monatsschrift, Nov. [Werke, Schubert-Rosenkranz. 7, 1, 317—35.]

1785.

Kant. Kritik des ersten Teils von Herders Ideen ꝛc. Allg. Jen. Litteraturzeitg. 6. Jan. [Werke, Hartenstein. 4, 171—81.]

Herder. Ideen ꝛc. 2. Teil. [Erschienen im August.]

Kant. Kritik des 2. Teils der Ideen. Litteraturzeitg. 15. Nov. [Werke, Hartenstein. 4, 184—91.]

1786.

Kant. Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. Berliner Monatsschrift, Januar. [Werke, Sch. R. 7, 1, 365—83.]

1787.

Herder. Ideen ꝛc. 3. Teil. [Noch nicht bei Suphan; Citate nach Büchern und Kapiteln; erschienen im April.]

1789.

Schiller. Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Akademische Antrittsrede, gelesen in Jena am 26. Mai; sie erschien im teutschen Merkur im November. [Schriften. Hist. krit. Ausg. Bd. 9.]

1790.

Schiller. Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde. Thalia Heft 11. [Schriften. Band 9.]

1791.

Herder. Ideen ꝛc. 4. Teil. [Erschienen Okt.—Nov.]

1792.

Kant. Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten, oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur. Berl. Monatsschrift, April. — 2. A. als Stück 1 von „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". [Werke, Sch. A. 10, 19—61.]

W. v. Humboldt. Ideen über Staatsverfassung durch die neue französische Constitution veranlaßt. Berliner Monatsschrift. 1. Stück. [Werke 1, 301 ff.] — Über die Sorgfalt des Staats für die Sicherheit gegen auswärtige Feinde. Ebenda 10. Stück. [= Kap. 5 der Ideen s. unter 1851.] — Über die Sittenverbesserung durch Anstalten des Staats. Ebenda 11. Stück. [= Kap. 8.] — Wie weit darf sich die Sorgfalt des Staates um das Wohl seiner Bürger erstrecken? Neue Thalia. 5. Stück. [= Kap. 2 u. 3 Anfang.]

Schelling. Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum. Tüb. [Werke I, 1, 1—40.]

1793.

Schiller. Über Anmuth und Würde. Neue Thalia. 3. Bd. 2. Stück. [Schriften 10, 65 ff.]

Kant. Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis. Berl. Monatsschrift, Sept. bes. III. [Werke 7, 1, 220 ff.]

(Fichte.) Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede. Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsterniß. o. O. [Werke 6, 1—35.]

Fichte. Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution. 1. Teil: Zur Beurtheilung ihrer Rechtmäßigkeit. o. O. [Werke 6, 38 ff.]

Herder. Briefe zu Beförderung der Humanität. 1.—2. Sammlung. Riga. [W. Suphan 17, 1—132.]

1794.

Fichte. Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Jena. [Werke 6, 289—346.]

Herder. Briefe ꝛc. 3—4. Samml. [W. Suphan 17, 133—275.]

1795.

Schiller. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reyhe von Briefen. Horen Stück 1, 2 u. 6. [Schriften 10, 274—384.] Über naive und sentimentalische Dichtung. Horen Stück 11 u. 12. [l. c. 10, 425—90.]

Kant. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. [Werke, Sch. A. 7, 1, 229—91 nach der 2. Ausg. von 1796.]

Herder. Briefe ꝛc. 5—6. Samml. [W. Suphan 17, 276—Schluß.]

Friedrich Schlegel. Anzeige von Condorcets „Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain". Philos. Journal. Herausg. von Niethammer. Bd. 3, 161—72. [Minor. Schs. Jugendschriften 2, 50—56.]

1796.

Schiller. Naive u. sentim. Dicht. Schluß. Horen Stück 1. [Schriften 10, 491—523] — Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten. Horen Stück 3. [10, 415—24.]

Herder. Briefe ꝛc. 7—8. Samml. [W. Suphan 18, 1—140.]

Friedrich Schlegel. Versuch über den Begriff des Republikanismus. Veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden. Zs. Deutschland. Bd. 3. Stück 7. Berlin. 10—41. [Minor 2, 5—71.]

Fichte. Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. (1. Teil.) Jena u. Leipz. [Werke 3, 1—188.]

1797.

Fichte. Grundlage des Naturrechts. 2. Teil od. Angewandtes Naturrecht. Jena u. Leipz. [W. 3, 189—385.]

Herder. Briefe ꝛc. 9.—10. Samml. [W. Suphan 18, 141—302.]

Schelling. Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur. Philos. Journal 1797—8. [Werke I 1, 461—73.]

Friedrich Schlegel. Über das Studium der griechischen Poesie; in „die Griechen und Römer". Neustrelitz. S. 1—250. [Minor 1, 85—178.]

1798.

Kant. Der Streit der Facultäten. Königsberg. [2. Abschnitt. Werke Sch. A. 10, 339 ff.] — Anthropologie. Königsberg. [W. 7, 2]

Friedrich Schlegel. Athenäum. Eine Zeitschrift von A. W. Sch. u. F. Sch. Bd. 1. Stück 2. Berlin. [Minor. Jugendschriften 2, 203 ff.]

1800.

Schelling. System des transscendentalen Idealismus. Tübingen. [Werke I 3, 327 ff.]

Fichte. Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik. Tübingen. [W. 3, 387—513.]

1802.

Schelling. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. S. S. 1802, wiederholt 1803, 13, 30; erschienen 1803. [Werke I 5, 207—352.] — Philosophie der Kunst. Gelesen W. S. 1802/3, wiederholt 1804/5 in Würzburg. [Erschienen zuerst W. I 5, 353—736.]

1804.

Schelling. Philosophie und Religion. [Werke I 6, 11—70.] — System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere. Gelesen Würzb. 1804. [W. I 6, 541 ff.]

1804—5.

Fichte. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Vorlesungen gehalten zu Berlin W. S. 1804/5. Erste Ausg. Berlin 1806. [W. 7, 1—256.]

1804—6.

Friedrich Schlegel. Philosophische Vorlesungen. [Herausg. von Windischmann. Bonn 1837 fg. 2 Bde.]

1807—8.

Fichte. Reden an die deutsche Nation. Vorlesungen, gehalten als Fortsetzung der Grundzüge. W. S. 1807/8. Erste Ausg. Berlin 1808. 2. Ausg. Leipz. 1824. [W. 7, 257—502.]

1808.

Friedrich Schlegel. Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde. Heidelberg.

1809.

Schelling. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände; in „Philos. Schriften". Bd. 1. Landshut. [W. I 7, 331—416.]

1810.

Schelling. Stuttgarter Privatvorlesungen. [Herausgegeben zuerst 1860. W. I 7, 417—84.]

1811.

Krause. Das Urbild der Menschheit. Ein Versuch. Dresden.

1813.

Fichte. Vorträge verschiedenen Inhalts aus der angewendeten Philosophie. Gehalten im S. S. an der Universität Berlin. Erste Ausg. Berlin 1820 u. d. T.: Die Staatslehre oder über das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftreiche. [W. 7, 367—610.]

1814.

Herbart. Über Fichtes Ansicht der Weltgeschichte. Rede gehalten in der öffentlichen Sitzung der deutschen Gesellschaft am Geburtstage des Königs den 3. August. [Werke. Hartenstein. 12, 247—66.]

1816.

Herbart. Lehrbuch zur Psychologie. [Werke. Hartenstein. 5.]

1819.

Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig.

1821.

Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Berlin. [Werke. 1833. Bd. 8. Herausg. von E. Gans.]

1822.

W. v. Humboldt. Über die Aufgabe des Geschichtschreibers. Abhandlungen der historisch-philologischen Klasse der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. [Werke 1, 1—25.]

1822—3.

Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte; wiederholt 1824/5. 26/7. 28/9. 30/1. [Werke. Bd. 9. Herausg. von E. Gans. 1837. 2. u. 3. Aufl. durch Dr. K. Hegel. 1840 u. 1848.]

1827.

Schelling. Zur Geschichte der neueren Philosophie. Vorlesungen gehalten in München. [Werke, 1. Abteil. 10. Bd. 1861 aus dem Nachlaß.]

1828.

F. Schlegel. Philosophie der Geschichte in 18 Vorlesungen, gehalten zu Wien. [Werke 2. Or.-Ausg. Wien 1846. Bd. 13—14.]

Krause. Die reine d. i. allgemeine Lebenlehre und Philosophie der Geschichte zur Begründung der Lebenkunstwissenschaft. Vorlesungen für Gebildete aus allen Ständen; gehalten S. S. 1828 u. W. S. 1829. [Herausg. aus dem Nachlaß von K. v. Leonhardi. Göttingen 1843.]

1829?

Krause. Vorlesungen über angewandte Philosophie der Geschichte. Aus K's Nachlaß herausg. von Hohlfeld und Wünsche. Leipzig 1885. [Die Herausgeber sagen nicht, in welchem Semester K. sie gehalten hat; doch hat er sie den Vorlesungen von 1828 wohl unmittelbar folgen lassen.]

1835.

Fichte. Der Patriotismus und sein Gegentheil. Patriotische Dialogen vom Jahre 1807. [Nachgelassene Werke. 3, 221—74.]

1836.

Herbart. Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral zum Gebrauch beim Vortrage der praktischen Philosophie. [Werke. Hartenstein. 8.]

1840.

Schopenhauer. Die beiden Grundprobleme der Ethik. Leipzig. Inhalt: 1) Über die Freiheit des menschlichen Willens, gekrönt von der Königl. Norwegischen Societät der Wissenschaften zu Drontheim, am 26. Januar 1839. 2) Preisschrift über die Grundlage der Moral, nicht gekrönt von der Königl. Dänischen Societät der Wissenschaften zu Kopenhagen, am 30. Jan. 1840. [2. Aufl. Leipzig 1860 = Werke 4, 2.]

1842.

Schelling. Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Vorlesungen, gehalten in den letzten Münchner Jahren und in Berlin 1842 u. 45. [Werke 2 Abteil. Bd. 1.]

1844.

Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. 2 und 2. Aufl. von Bd. 1. Leipzig.

1851.

W. v. Humboldt. Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen. [Herausg. von Dr. E. Cauer. Breslau. = Werke 7, 1—188. Berlin 1852.]

Schopenhauer. Parerga und Paralipomena. 2 Bde. Berlin 1851.

1856.

Schelling. Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der rein rationalen Philosophie. [Werke 2 Abteil. 1, 253 ff. aus dem Nachlaß.]

Berichtigungen.

Seite	30	Zeile	5	von	unten	lies l'Être statt l'Ête.
„	32	„	9	„	„	lies L'influence statt L'influenc.
„	33	„	6	„	„	lies welcher statt welche.
„	33	„	3	„	„	lies welche statt welcher.
„	50	„	17	„	oben	lies machen“ statt machen.
„	51	„	17	„	„	lies Winckelmann statt Winkelmann.
„	67	„	9	„	„	lies Auf ihn statt Auf ihm.
„	95	„	16	„	„	lies praktischem statt praktischem.
„	127	„	17	„	unten	lies Schutz- statt Schutz.
„	176	„	5	„	oben	lies seine Philosophie statt eine Philosophie.
„	194	„	17	„	unten	lies Gültigkeit statt Gütigkeit.
„	209	„	2	„	„	lies leur apprendre statt leu rapprendre.
„	211	„	14	„	oben	lies Realität“ statt Realität.
„	229	„	18	„	„	lies eine Reihe statt einer Reihe.
„	241	„	6	„	„	lies nur mit statt und mit.
„	242	„	2	„	unten	lies welche statt welches.

141.
F42

141
F42

JUL 30 1968

COLUMBIA UNIVERSITY
0032189516